CURSO DE FILOSOFIA TOMISTA

FILOSOFÍA DEL HOMBRE

Por ROGER VERNEAUX

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1970

ROGER VERNEAUX
Profesor del Instituto Católico de París

FILOSOFÍA DEL HOMBRE

L. y L.
COMPRA - VENTA - CANJE
LIBROS, revistas, DISCOS
y mucho más....
MITRE 3955 San Martin

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1970

Versión castellana de L. MEDRANO, de la obra de ROGER VERNEAUX, *Philosophie de l'homme*.
Toda petición concerniente a los derechos de traducción o adaptación, sea cual sea la lengua o la manera en que se haga, deberá dirigirse obligatoriamente a «Beauchesne et ses fils, 177' rue de Rennes, Paris VIe», editores de la edición original francesa

Primera edición 1967
Segunda edición 1970

NIHIL OBSTAT: El censor, JUAN ROIG GIRONELLA, S.I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 13 de mayo de 1965
† GREGORIO, Arzobispo de Barcelona

Por mandato de su Excia. Rvdma.
ALEJANDRO PECH, pbro., Canciller Secretario

© *Beauchesne et ses fils, Paris 1956*
© *Editorial Herder S.A. Provenza 388, Barcelona (España) 1967*

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 2810-1967 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — Barcelona

ÍNDICE

Pág

Introducción 7
I. El objeto de la psicología 7
II. Los tipos de psicología 9
Bibliografía 15
Capítulo I: La vida 17
I. Definición de la vida 17
II. Naturaleza del ser vivo 20
III. Origen de la vida 24
IV. La vida vegetativa 27
Capítulo II: Clasificación de los fenómenos psíquicos 31
I. Necesidad de una clasificación 32
II. La clasificación corriente 33
III. La clasificación aristotélica 35
Capítulo III: Los fenómenos fundamentales de la vida consciente . . 37
I. El conocimiento 37
II. El apetito 43
Capítulo IV: El conocimiento sensible externo 53
I. El objeto de los sentidos 54
II. Los sentidos 56
III. La sensación 58
Capítulo V: Los sentidos internos 65
I. El sentido común 65
II. La imaginación 68
III. La estimativa 71
IV. La memoria 73
Capítulo VI: El apetito sensible 77
I. Clasificación de los apetitos 78
II. Las pasiones 79
III. Clasificación de las pasiones 81
Capítulo VII: El alma de las bestias 85
Capítulo VIII: El conocimiento intelectual 89
I. Punto de vista experimental 89
II. Punto de vista biológico 91

Págs.

Capítulo IX: El objeto de la inteligencia 95
I. El objeto común de la inteligencia 96
II. El objeto propio de la inteligencia humana 99
III. El objeto indirecto de la inteligencia humana 105
Capítulo X: Naturaleza de la inteligencia 113
Capítulo XI: La simple aprehensión 119
I. Descripción 119
II. Existencia del concepto 121
III. Formación del concepto 123
IV. Explicación metafísica de la abstracción 128
Capítulo XII: El juicio 133
I. Descripción del juicio 133
II. Juicio y concepto 135
III. Naturaleza del juicio 137
IV. Las causas del juicio 138
V. El acto de fe 141
Capítulo XIII: El razonamiento 145
I. Descripción de la inferencia 145
II. El sentido del término «razón» 147
III. Naturaleza de la razón 149
Capítulo XIV: La voluntad 151
I. Descripción del acto voluntario 151
II. Naturaleza de la voluntad 156
III. El problema del amor puro 162
IV. La voluntad y las demás facultades 169
Capítulo XV: La libertad 174
I. Las formas de libertad 174
II. Pruebas del libre arbitrio 178
III. Límites de la libertad 184
IV. Naturaleza de la libertad 186
V. La libertad y los determinismos 191
VI. Naturaleza y libertad 200
Capítulo XVI: Facultades y hábitos 205
I. Las facultades 205
II. Los hábitos 210
Capítulo XVII: El alma humana 215
I. Naturaleza del alma 215
II. La unión del alma y el cuerpo 222
III. La persona humana 232

INTRODUCCIÓN

El nombre que convendría a este estudio sería el de *antropología metafísica*. Ya que es el hombre su centro y el punto de vista adoptado es deliberadamente metafísico. Pero el nombre de psicología se ha hecho ya tan clásico, desde el siglo XVII, en el que lo inventó un tal Goclenius, que resulta difícil prescindir de él. Admitamos, pues, que vamos a elaborar una *ciencia del alma*. Hay que precisar estos dos términos: circunscribir ante todo el objeto a estudiar y, después, determinar la naturaleza de la disciplina que lo estudia.

I

EL OBJETO DE LA PSICOLOGÍA

Para los antiguos, el objeto de la psicología es el alma. No decimos que con ello son fieles a la etimología, pues, en realidad, se ha producido lo contrario: crearon la palabra para expresar lo que hacían. En todo caso, el tratado en el que Aristóteles expone los rasgos principales de su psicología tiene por título: περὶ Ψυχῆς.

¿Qué entendía él por alma? El *principio vital* de un cuerpo organizado. La psicología era, pues, para él, el estudio de los *seres vivos* como tales, es decir, no como cuerpos, parecidos a los demás cuerpos de la naturaleza, sino como vivientes y distintos de los cuerpos brutos. En esta perspectiva, la psicología engloba los tres reinos de la vida: las plantas, los animales y el hombre.

Los modernos tienen una concepción más estricta de la psicología. Aportan dos restricciones a la concepción antigua. Ante todo, no consideran al ser viviente en toda su amplitud, sino al hombre. Esto no tiene gran importancia, ya que en el hombre se encuentran las formas inferiores de la vida: posee una vida vegetativa como las plantas y una vida sensitiva como los animales. Por ello se ha reconocido la necesidad de crear una «psicología comparada», es decir, estudiar el animal para ver actuar en él los instintos en su estado puro, e igualmente las plantas para estudiar los tropismos. No hay apenas inconveniente, como a veces se hace, en encargar el estudio de la vida vegetativa a la cosmología, ya que la repartición de las materias en tratados distintos carece de importancia. El punto delicado es el siguiente.

La psicología moderna, hasta estos últimos tiempos, ha tomado como objeto, no al hombre entero, con sus diversas vidas, sino solamente la vida interior o *consciente*.

El origen de esta orientación se halla en Descartes, que separa el cuerpo y el espíritu considerándolos dos substancias completas y heterogéneas.

El cuerpo humano tiene por esencia la *extensión* y depende de la física, que es una «geometría». El espíritu tiene por esencia el *pensamiento,* que se define así: *Cogitationis nomine intelligo illa omnia quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis consciencia est.* «Con el nombre de pensamiento entiendo todo lo que se produce en nosotros, de tal suerte que nosotros seamos inmediatamente conscientes de ello» (*Principes,* I, 9). De ello se sigue que no puede haber vida psíquica inconsciente y que el objeto propio de la psicología es el conjunto de los «hechos de conciencia» [1].

Pero no parece que sea posible reducir la psicología al estudio de los hechos de conciencia. El carácter de conciencia es insuficiente, en efecto, para definir los hechos psíquicos. Por una parte, existen actos y estados inconscientes que son, no obstante, de naturaleza psíquica, como se advirtió en el curso del siglo XIX. E, inversamente, un buen número de hechos conscientes interesan al cuerpo

1. Cf. la obra, ya antigua pero siempre interesante, de MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine.*

como si no fuesen conscientes: los movimientos, por ejemplo, o las emociones.

La estrechez manifiesta de la psicología de introspección ha producido en nuestros días, por reacción, la «psicología de comportamiento», que es también manifiestamente estrecha. Es sin duda necesario estudiar al hombre sin tener en cuenta su conciencia, desde fuera, como un objeto. Pero el hombre es algo más que un manojo de «reflejos condicionados» y de «conductas». Es una persona cuya subjetividad no puede despreciarse porque le es esencial.

Digamos, pues, que el objeto de la psicología forma como una serie de círculos concéntricos: es, en general, el ser vivo, pero más especialmente el hombre, y a su vez el hombre entero, pero más especialmente su vida subjetiva, sensible e intelectual.

II

LOS TIPOS DE PSICOLOGÍA

Lo que precede era una delimitación del *objeto material* de la psicología. Hay que determinar ahora su *objeto formal,* es decir, el punto de vista bajo el que enfocamos al hombre. Una palabra puede bastar: este punto de vista es *metafísico.* Pero debemos precisar su naturaleza comparándolo con otros puntos de vista posibles. Existen, en efecto, psicologías muy diversas que pueden clasificarse del modo siguiente:

1. Existe ante todo una psicología *infracientífica.*

El grado más bajo es la psicología *empírica,* que consiste en el conocimiento que cada cual puede tener de sí mismo y de los demás por medios ordinarios. Nos conocemos por simple conciencia y por un «examen de conciencia»; conocemos a los demás por la observación de su comportamiento, de sus acciones y reacciones, entre las que ocupa el primer lugar la palabra. El fin de esta psicología es, ante todo, *práctico:* tiene como fin conducirse y reformarse, o bien actuar sobre los demás. Es evidente que en este nivel todos

somos psicólogos, más o menos. La simple preocupación de perfeccionamiento espiritual, por ejemplo, o la frecuentación del mundo, dan una finura y una delicadeza de intuición que nada puede substituir, ningún libro, ningún laboratorio. Pero, como todo empirismo, éste permanece limitado a lo *individual.*

2. Por encima de la psicología empírica, pero aun por debajo de la ciencia, está situada la *psicología literaria.* Ésta es la que cultivan los «moralistas», como Montaigne, Pascal, Labruyère, La Rochefoucault; los novelistas, como Stendhal, Bourget, Proust, Mauriac, y el teatro de todos los tiempos. Esta psicología analiza los caracteres, los sentimientos, las pasiones y, por encima de todo, las pasiones del amor; en resumen, el corazón humano. Su fin es principalmente *estético,* ya que la literatura pertenece a las bellas artes, es decir, tiene como fin producir una obra bella. Puede llegar a *verdades generales,* creando «tipos», como el Avaro, el Celoso, el Misántropo. No obstante, se queda en lo concreto, ya que los tipos están encarnados por unos personajes en situación; no deduce leyes, no aporta ninguna explicación.

3. La psicología *científica,* llamada «positiva» o «experimental», está aún constituyéndose. Malas lenguas han dicho que se encuentra actualmente en el estado en que se encontraba la química antes de Lavoisier, y no deja de ser en cierto modo verdad. No obstante, podemos definirla muy exactamente por su fin y por su método general. Su fin es *teórico:* consiste en comprender y explicar los fenómenos sin preocupación directa de sus aplicaciones prácticas. Su método, en conjunto, es *experimental:* observación interna y objetiva, experimentación en todas las formas posibles, medición de los que se presta a ello, razonamiento inductivo que conduce a leyes y teorías. No hace falta insistir más [2].

Lo que aquí nos interesa, porque precisa muy bien el punto de vista propio de esta psicología, es que es una «psicología sin alma». La frase es de Ribot. Produjo escándalo, y a primera vista es intrínsecamente contradictoria. No obstante, es muy justa. Porque el alma

2. Cf. GUILLAUME, *Introduction à la psychologie.*

es un principio de explicación metafísica, no es un dato de la experiencia. Ahora bien, la psicología experimental, por principio, por constitución, se limita al plano de los fenómenos. Sin duda, pretende explicar los hechos por sus causas, pero las causas que considera son aún y siempre fenómenos observables, ya físicos, ya fisiológicos o psicológicos. No llega a ninguna incursión más allá de lo observable. De ahí que no dé plena satisfacción al espíritu y deje lugar a una psicología filosófica.

4. Ésta puede también desarrollarse en dos niveles distintos. Puede adoptar, ante todo, una forma *fenomenológica.* La psicología fenomenológica, fundada por Husserl, está también en proceso de constitución. Tiene como único fin llegar a conocer la *significación* y la *esencia* de los fenómenos humanos.

Por una parte, es una ciencia puramente *descriptiva.* Descartando por principio toda idea preconcebida, toda «presuposición», y absteniéndose también de toda explicación causal, intenta describir los fenómenos tal como se presentan, es decir, tal como son. Pero, a pesar de ello, no es una psicología de introspección: es *eidética,* y ello constituye su verdadera originalidad. Esto significa dos cosas. Primero, en lugar de referirse a los hechos psíquicos como puros *hechos* y datos brutos de la experiencia interna, los estudia como diversas *relaciones* del hombre con el mundo, como diversas actitudes que el hombre toma ante el mundo; es lo que se llama el *sentido* o la significación de los fenómenos. Después intenta definir cada una de estas actitudes obteniendo la *esencia* común a todos los casos de una misma especie, reduciendo la multiplicidad de los casos particulares a la unidad de un concepto. ¿Qué es percibir, por ejemplo, qué es imaginar, querer, emocionarse? Éstas son las preguntas que se plantea [3].

Precisar su significado y obtener la esencia de un hecho, es seguramente una manera de entenderlo. Pero no es la única. Para que el espíritu esté satisfecho, debe poder explicárselo, es decir,

3. Cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception;* SARTRE, *L'imagination, L'imaginaire, Esquisse d'une théorie des émotions;* RICOEUR, *Philosophie de la volonté.*

conocer sus causas, principios o razones. Esto pretende, en su orden, la psicología metafísica.

5. Corrientemente, se la llama «psicología racional». La expresión tenía un sentido muy preciso en Wolf, que la popularizó. Designaba una teoría desarrollada de un modo completamente *a priori,* racional, en el pleno sentido de la palabra, radicalmente distinta de la «psicología empírica», basada en la experiencia. Pero expresa muy mal la intención de la psicología aristotélica y tomista, y debería desterrarse de su vocabulario. Ya que, sin duda, la metafísica en general, y la metafísica del hombre en particular, son obra de la razón. Pero no de una «razón pura», que vuele por encima de la experiencia y sin contacto con ella. Pues sólo la experiencia nos pone en contacto con lo real. Una metafísica que no se contente con ser una construcción de conceptos, sino que quiera proponer una explicación de lo real, se funda en todo momento en la experiencia. No se queda limitada a la experiencia, la razona y la rebasa, pero toma sus raíces en ella. ¿Cuál es pues el punto de vista de la antropología metafísica?

Este punto de vista es *ontológico.* Ello significa que la psicología considera al hombre en cuanto ser e intenta conocer la naturaleza y los principios constitutivos de este ser. ¿Qué ser es, pues, el hombre? Ésta es la cuestión fundamental. Así, pues, su fin es teórico, consiste en comprender los hechos humanos, con el doble sentido del verbo comprender: determinar su esencia y explicarlos por sus causas. Y así se relaciona, por una parte, con la psicología fenomenológica y, por otra, con la psicología científica. Pero no se identifica ni con la una ni con la otra. Incluye a la primera como una parte de su trabajo, y trasciende a la segunda en que se remonta por medio de la razón a unos principios que en sí no son observables.

El hecho de que se fundamente en la experiencia no lleva consigo que deba informarse de todos los hechos que los métodos científicos permiten o permitirán descubrir. Así como hay «hechos científicos» que el sabio no crea, pero que elige en el conjunto de fenómenos del universo porque le parecen susceptibles de hacer pro-

gresar la ciencia que cultiva, así también hay «hechos filosóficos» que el filósofo elige antes de toda elaboración científica para elaborarlos desde su punto de vista, porque le parece que pueden iluminar sobre el ser humano y su estructura ontológica.

La psicología metafísica plantea a la vez dos cuestiones paralelas: la de su *legitimidad* y la de su *necesidad.*

En cuanto a la primera, huelga decir que es un caso particular de un problema más vasto que concierne a la posibilidad del conocimiento metafísico en general, que constituye uno de los problemas fundamentales de la crítica. Niegan la posibilidad de toda metafísica las filosofías empiristas, positivistas e idealistas, que pretenden que no puede conocerse nada más que los fenómenos. Y la afirman las filosofías realistas que admiten que en el fenómeno, y por medio de él, la inteligencia puede captar el ser, y que la razón, apoyándose en los principios primeros, puede determinar las causas y los principios del ser. Nosotros aquí daremos por concedida la solución realista del problema del conocimiento. Es un «postulado» de la psicología, que ella misma justificará desde luego sobre la marcha cuando llegue a estudiar, entre las demás funciones humanas, las funciones del conocimiento. Pues es sólo la escolástica moderna, desde Kant, que ha separado la crítica de la psicología y ha constituido un tratado especial, por razones pedagógicas y polémicas muy secundarias.

La necesidad de la psicología metafísica es condicional. Es necesaria a la filosofía, es decir, si se tiene intención de constituir una *Weltanschauung,* una concepción del mundo. Entonces constituye el centro, o como punto de partida, o como punto de concurrencia de las diferentes líneas, ya que el ser humano es un universo abreviado, y el centro de su universo. Además, la psicología constituye uno de los pilares de la moral. No es el único, pues la teología natural es otro muy importante también. Pero es evidente que, según la concepción que nos hagamos del hombre, la moral cambia radicalmente. Si, por ejemplo, el hombre es solamente *cuerpo,* el epicureísmo tiene las de ganar: el bien del hombre es el placer. Los únicos perfeccionamientos que pueden aportarse al hedonismo son, por una parte, una «aritmética de los placeres», es decir, un cálculo

que tienda a hacer de la vida la mayor suma de placer con el mínimo de dolor, o bien una extensión del placer a la humanidad entera y especialmente a la humanidad futura. Por el contrario, si el hombre es *espíritu* puro, si el cuerpo es la «prisión del alma», como decía Platón, o menos aún, una simple apariencia, una ilusión, entonces toda la moral se concentra en un esfuerzo de ascesis y de purificación, que tiende a devolver al espíritu su pureza, o a liberarlo de sus ilusiones.

En resumen, la psicología es indispensable para situar al hombre en su lugar en el universo y responder a las cuestiones esenciales que conciernen a su naturaleza y a su bien.

BIBLIOGRAFÍA

Para aligerar las referencias, se han adoptado las abreviaturas siguientes:

Dz designa la obra de DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, Herder, Barcelona [33]1965. Anteponiendo al número citado el signo † nos referimos a las ediciones anteriores de esta misma obra, de la que hay versión castellana con esta numeración y que lleva por título *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.

En cuanto a las obras de santo Tomás:

S.Th. designa la *Suma teológica;* se indican después la parte, la cuestión y el artículo. Por ejemplo: *S.Th.* I, 87, 3.

C.G. designa la *Suma contra gentiles;* se indican la parte y el capítulo: *C.G.* II, 90.

De Anima designa el *Comentario sobre el tratado del Alma de Aristóteles;* se indican la parte y la lección; después, el número del párrafo según la edición Cathala: *De Anima* II, 6; n.º 304.

Meta. designa el *Comentario de la Metafísica de Aristóteles;* se dan las mismas indicaciones que para *De Anima.*

No solemos dar otras referencias que las de los textos que utilizamos, ya que todas las ediciones de la *Suma teológica* indican al principio de cada artículo la lista de los pasajes paralelos.

Como obras generales, puede siempre acudirse con provecho a las grandes obras de la escuela tomista contemporánea:

A. D. SERTILLANGES, O. P., *Santo Tomás de Aquino,* 2 vols., Dedebec, Buenos Aires 1946, libros V y VI.

É. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino,* Dedebec, Buenos Aires 1951; 2.ª parte, cap. IV-VIII; *L'esprit de la philosophie médiévale,* 1.ª parte, cap. IX y X; 2.ª parte, cap. I-IV, París 1944.

J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne,* Téqui, París 1914; *Les degrés du savoir,* Desclée de Brouwer, París [5]1948; *De Bergson à St. Thomas,* Hartman, París 1944.

La *Psychologie réflexive* del padre MARC, 2 vols., Desclée de Brouwer, París, abarca exactamente nuestro tema y lo trata de modo profundo.

Los *Mélanges thomistes,* Vrin, París, contienen seis artículos excelentes referentes a la psicología.

Por fin, la edición en tomitos de la *Suma teológica* (texto y traducción) de la «Revue des Jeunes» contiene notas y apéndices que siempre será interesante consultar.

En el lugar correspondiente, se dan las indicaciones bibliográficas particulares.

CAPÍTULO PRIMERO

LA VIDA

Presentaremos algunas visiones rápidas sobre el problema general de la vida y añadiremos algunas indicaciones sobre la vida vegetativa.

Conviene empezar con una advertencia muy sencilla, de orden filológico y gramatical, pero que no carece de valor filosófico. Y es que el término *vida* no designa un ser, una substancia, y menos aún una persona. Es un término abstracto, como la bondad o la velocidad. Ahora bien, hay que tener mucho cuidado con las abstracciones realizadas: la Vida no existe. El término designa primero un carácter de ciertos actos, y como consecuencia una propiedad del ser que realiza estos actos. Para evitar muchos malentendidos, sería mucho mejor hablar del *ser vivo* y de sus actos vitales, emplear el verbo *vivir* mejor que el substantivo vida. No obstante, después de advertido esto, nos conformaremos con el uso de la palabra sin demasiados escrúpulos.

I

DEFINICIÓN DE LA VIDA

La primera tarea que se impone es formarse una concepción de la vida, es decir, forjar un concepto o una definición. ¿Cómo hacerlo? El único camino consiste en partir de la observación de

los seres en los que la vida es manifiesta, ya que sería un mal método empezar por aquellos de los que no se sabe de cierto si viven o no; su caso sólo puede dilucidarse si previamente se tiene una noción precisa de la vida.

1. De la observación somera del animal, podemos deducir primero una noción *empírica* de la vida. Es lo que hace santo Tomás cuando va a hablar de la vida en Dios: *Dicimus animal vivere quando incipit ex se motum habere, et tamdiu iudicatur animal vivere quamdiu talis motus in eo apparet. Quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitae* (*S.Th.* I, 18, 1). Lo viviente se caracteriza, pues, por un movimiento *espontáneo*. Es lo que quiere expresar la fórmula tradicional: *vita in motu;* para que sea totalmente clara, habría que añadir una palabra que expresara la espontaneidad: *vita in motu spontaneo,* o *in motu ab intrinseco*

2. Desde el punto de vista *científico,* encontramos algunas definiciones defectuosas. Por ejemplo: «La vida es el conjunto de los fenómenos comunes a todos los seres vivientes» (Dastre). Es cierto, pero esto no responde de ningún modo a la pregunta: ¿Qué es un ser vivo? O también: «La vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte» (Bichat). También es cierto, y ésta señala muy bien la relación de lo viviente con su medio, su lucha contra una naturaleza que lo desgasta y acaba por disolverlo. Pero no indica la esencia del fenómeno de la vida.

El camino normal es el seguido por Claude Bernard: definir la vida por sus operaciones características, mostrando que estas operaciones son propias del ser vivo. Son éstas: la organización, la nutrición, la reproducción, la conservación y la evolución. La primera es sin duda la fundamental, hasta el punto que a menudo se toman como equivalentes las expresiones «cuerpo vivo» y «cuerpo organizado». La organización consiste en la diferenciación de las partes y la coordinación de las funciones: un cuerpo vivo está constituido por órganos diferentes que concurren al bien del conjunto. La nutrición, o asimilación, es la transformación de una substancia inerte

en la substancia misma del ser vivo. La reproducción es una división de células que culmina en un nuevo organismo semejante al primero. Estos dos últimos caracteres van juntos: no se trata de la evolución de las especies, sino de la evolución del ser vivo mismo entre su nacimiento y su muerte (crecimiento y envejecimiento) conservando el mismo tipo (un caballo viejo es aún un caballo). Desde el punto de vista científico, no hay nada más que buscar ya que, por principio, la ciencia se limita al plano de los fenómenos.

3. ¿Cuál es, en fin, la noción *metafísica* de la vida?

Se parte de la experiencia común, tomada como un hecho filosófico: el ser vivo se caracteriza por la *espontaneidad* de su movimiento. Pero se precisa después que la actividad esencial del ser vivo no es actuar sobre otra cosa, aunque a menudo lo haga, sino actuar *sobre sí mismo* (un perro dormido sigue viviendo). Es lo que el lenguaje señala muy bien en los verbos reflexivos: trasladarse, nutrirse, desarrollarse, adaptarse. Llegamos así a la definición siguiente: *Nomen vitae sumitur ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam* (*S.Th.* I, 18, 2). Esto requiere una explicación.

El movimiento de que se trata no es sólo el cambio en el espacio. Hay que entender el término en el sentido metafísico: un cambio cualquiera, el *paso de la potencia al acto.* En cuanto a su origen, este movimiento es espontáneo *(motus ab intrinseco).* Pero no es absolutamente espontáneo, la acción no es un comienzo absoluto en todos los aspectos; depende, por el contrario, de gran número de factores, condiciones y causas exteriores. No obstante, estos factores no bastarían para producirla si el ser no estuviese vivo. En cuanto a su término, la acción se llama *inmanente (movere seipsum).* Esto se entiende por oposición a la acción transitiva, que pasa a un paciente distinto del agente. En la acción inmanente, el agente actúa sobre sí mismo, es el término de su acción. Pero de nuevo hay que advertir que esta inmanencia no es absoluta. Desde el momento que hay movimiento, cambio, encontramos un principio metafísico muy general: *quidquid movetur ab alio movetur.* ¿Cómo se mantiene este principio en el caso del ser vivo? Aristó-

teles se ha extendido largamente sobre ello (*Phys.* VIII). En resumen, la solución es que, en un ser vivo, una parte mueve a la otra, puesto que está organizado y comporta diferentes órganos; pero son partes del mismo ser, de modo que al considerarlo en su conjunto, su acción queda en él.

Una actividad así es propia del ser vivo. Los cuerpos brutos son *inertes,* reciben su movimiento de fuera y lo transmiten a otros. Los cuerpos vivos se mueven y su actividad está orientada hacia su propio bien.

Habrá, pues, diversos grados de vida según el grado de inmanencia de la actividad. La verdadera inmanencia solamente se encuentra en el nivel de la inteligencia, y la inmanencia absoluta solamente en Dios, en donde hay acto puro, es decir, sin cambio.

Respecto de esta noción, encontramos cierto número de casos discutibles. La semilla, por ejemplo, no parece ejercer ninguna actividad; y no obstante está viva, con una «vida latente», durante el tiempo en que es *capaz* de germinar. Igualmente, las fronteras de los órdenes son indecisas; no siempre es fácil saber si un cuerpo está vivo o no. El problema está sin resolver respecto de los virus o, más exactamente, de algunos virus cristalizables, ya que otros son sin ninguna duda vivientes. Pero ello no constituye una razón para poner en discusión el valor de nuestra definición, ya que los casos sujetos a discusión pueden decidirse con relación a ella.

II

NATURALEZA DEL SER VIVO

Tenemos que estudiar ahora de qué principios (metafísicos) está constituido el ser vivo. Es clásico y cómodo presentar la doctrina tomista con relación a dos errores modernos inversos el uno del otro. Pero debemos guardarnos de presentarla como un «justo medio» o como una síntesis, ya que, históricamente, las doctrinas modernas son productos de descomposición de la doctrina tomista.

a) *El vitalismo de la escuela de Montpellier.*

Es una doctrina que tuvo su celebridad en el siglo XIX y que en esta época era bienhechora porque reaccionaba contra el materialismo ambiente, pero que hoy día se ha abandonado y resulta insostenible. No obstante, hay que tenerla en cuenta porque ha engendrado por reacción el mecanicismo que actualmente reina, y porque existe el peligro de confundir este vitalismo con el vitalismo aristotélico, que es muy distinto.

La idea general es ésta: Las actividades de un ser vivo no tienen nada en común con las de los cuerpos brutos, no están sometidas a las leyes comunes de la física y de la química. El ser vivo está, pues, constituido por un «principio vital» que ejerce «fuerzas vitales», de naturaleza inmaterial. Es una substancia distinta del cuerpo. La materia y la vida están yuxtapuestas.

En esto reconocemos fácilmente una demarcación del dualismo cartesiano. La originalidad consiste solamente en atribuir un psiquismo a todo ser vivo, mientras que Descartes, al definirlo por el pensamiento, lo reservaba al hombre.

b) *El mecanicismo.*

El mecanicismo puede ser una hipótesis de trabajo y un método puramente científico: se intenta aplicar a los vivos los métodos que han tenido éxito en el campo de la materia. En este caso, el filósofo no tiene nada que decir; corresponde a los sabios ver por sí mismos el valor de su procedimiento. De hecho, la ciencia mecanicista ha encontrado unas dificultades que han conducido a la reacción del neovitalismo, muy cercano en el plano científico al vitalismo aristotélico.

El mecanicismo puede ser una doctrina filosófica. Fue sostenido en la antigüedad por Demócrito y Epicuro, en los tiempos modernos por Descartes, con su teoría de los animales-máquina, y en el siglo XIX por cierto número de semisabios filósofos como Le Dantec, Haeckel, Huxley.

Su tesis general es que todo, en un ser vivo, es reductible a las

leyes fisicoquímicas. Todo se explica «mecánicamente», es decir, por movimientos y según la causalidad eficiente. En consecuencia, se esfuerzan en demostrar que la organización no es más que un mecanismo complejo, que los fenómenos de irritabilidad, de tropismo, de cambio de lugar, son solamente fenómenos mecánicos, químicos o eléctricos, que la generación es sólo una consecuencia de la nutrición y que la nutrición es una serie de reacciones químicas.

c) *El vitalismo aristotélico.*

Ha sido rehabilitado por Claude Bernard y el neovitalismo contemporáneo, cuyos principales representantes son, en Alemania, H. Driesch y, en Francia, Cuénot. Sus principales tesis son las siguientes [1]:

1. Los cuerpos vivos están sometidos a las leyes comunes de la materia bruta. Ésta es la verdad del mecanicismo, y el vitalismo resulta insostenible si la niega. Así, pues, en cierto sentido, en un ser vivo todo se realiza según las leyes fisicoquímicas. La explicación de tipo mecanicista es, pues, indispensable en biología, y nada se opone a que progrese indefinidamente.

2. Pero el ser vivo presenta ciertos fenómenos irreductibles a las leyes de la materia e inexplicables mecánicamente: la inmanencia, la finalidad interna de las operaciones. No es éste un acto separado, aislado, es un aspecto de las actividades vitales. Podemos, por ejemplo, realizar los fenómenos de la digestión en una retorta, pero no sirven para la nutrición de la retorta, mientras que en el estómago terminan con la asimilación de las substancias extrañas por el ser vivo.

El punto de discusión es, pues, la existencia de la finalidad en el ser vivo. Puede muy bien sostenerse que no es éste un hecho

1. Cf. SERTILLANGES, *La philosophie de Claude Bernard;* RUYER, *Éléments de psychobiologie* (París 1946); GRÉGOIRE, *Note sur la philosophie de l'organisme* («Revue philosophique de Louvain», 1948).

científico, si se empieza por definir la biología como una explicación mecanicista; pues entonces el sabio se pone unas anteojeras y no encontrará en su camino ningún fenómeno de finalidad. En este caso, se dirá que la finalidad es un hecho filosófico, lo que significa que se la percibe si se consiente en apartar, aunque sólo sea un instante, las anteojeras del sabio. Por ello Driesch titulaba a su obra: *Filosofía del organismo.* Pero puede también sostenerse, y con más derecho, que el sabio hace mal en definir su punto de vista de un modo tan estrecho que le impida percibir unos hechos tan patentes y tan característicos del objeto que estudia. En este caso se sostendrá que la finalidad es un hecho científico.

3. Si se admite que la finalidad es un hecho, debemos necesariamente admitir, para explicarla, en todo ser vivo, un *principio interno de finalización,* «idea directriz», «entelequia», «principio vital», o *alma,* principio superior a la materia bruta y, en este sentido, *inmaterial.*

4. Pero el alma no es una *substancia* que tenga una existencia y una actividad separadas del cuerpo. Este dualismo, de origen cartesiano, es inadmisible, ya que el ser vivo es uno. El alma es un principio constitutivo del ser vivo, que es una substancia dotada de actividad. No hay que decir, pues, que el alma mueve al cuerpo; es el ser vivo quien se mueve a sí mismo; pero es el alma la que hace que el ser vivo sea vivo y capaz de moverse.

5. Llegamos así a las definiciones del alma que son clásicas en la escuela aristotelicotomista: *actus primus corporis vitam habentis in potentia,* y *forma corporis organici (De Anima* II, 1; n.os 221, 229).

a) La primera fórmula define el alma como caso particular de una teoría de ontología general, la doctrina de la potencia y el acto. En todo ser creado hay que distinguir dos principios constitutivos. El acto es la perfección de un ser; la potencia, la capacidad de adquirir esta perfección. El acto primero se define por oposición al acto segundo: es la perfección que constituye al ser, mientras que

el acto segundo es el que sigue al ser, que supone al ser ya constituido, como, por ejemplo, la acción.

Así el alma es el principio que confiere al cuerpo su perfección de vivo, su ser-vivo. Pero el cuerpo debe ser capaz de vivir, es decir, poseer un cierto grado de organización. Y el alma es el acto primero, ya que ella es la que hace que el cuerpo viva; de ahí derivan sus propiedades y sus operaciones (cf. *S.Th.* I, 76, 4 ad 1).

b) La misma idea puede presentarse como caso particular de la teoría cosmológica llamada hilemorfismo.

En todo cuerpo debemos distinguir dos principios constitutivos: la materia, que corresponde a la potencia: es el conjunto de elementos de los que está constituido el cuerpo, por ejemplo, las substancias químicas que entran en la composición del cuerpo humano. La forma corresponde al acto: ella especifica la materia, es decir, hace que el cuerpo sea tal cuerpo, que exista con tal naturaleza. La forma asegura la unidad y la actividad del cuerpo.

Así el alma es la forma del cuerpo viviente. Constituye al cuerpo en su ser de viviente, unificando de un modo original los elementos químicos de que está constituido.

En conclusión, no diremos que ya esté explicado el misterio de la vida, ni aún aclarado, sino que está exactamente *delimitado*. En muchos casos, es todo lo que la filosofía puede hacer, y es mucho.

III

ORIGEN DE LA VIDA

Sobre este problema, hay que considerar tres hipótesis principales: la generación espontánea, la preexistencia y la creación.

1. Teoría de la generación espontánea.

Durante mucho tiempo se ha admitido como creencia popular, e incluso ha estado incluida en la física aristotélica como un hecho resultante de una observación superficial. Por ello santo Tomás no

ve dificultad alguna en que el sol engendre las moscas calentando el limo de los pantanos (*S.Th.* I, 71, 1; I, 91, 2 ad 2; I, 115, 3 ad 2). Pero él consideraba al sol como superior a la materia bruta. En el siglo XIX, han renovado esta teoría sabios y filósofos de tendencia materialista, y contra ellos se levantó Pasteur con sus célebres experiencias.

La tesis materialista es que la vida es una consecuencia de la organización, y que ésta es realizable por una concurrencia de causas y de condiciones puramente físicas. Es lo que ocurrió en un momento dado en el pasado del universo: la vida surgió cuando la evolución proporcionó las condiciones necesarias y suficientes; y es también lo que se producirá en el futuro, cuando la ciencia esté lo bastante adelantada para lograr la síntesis de la vida.

La crítica debe situarse sucesivamente en el punto de vista científico y en el punto de vista filosófico.

Desde el punto de vista científico, podemos decir lo siguiente: Es un hecho que los cuerpos sintéticos no viven, solamente se ha logrado realizar la materia de un ser vivo. Y todas las anticipaciones que pueden hacerse sobre el progreso de la ciencia derivan de una mentalidad «cientista» que nada tiene de científica. Inversamente, las experiencias de Pasteur demuestran solamente que la vida no se desarrolla en un medio estéril. Pero hay que subrayar, para ser honrados, que las experiencias de Pasteur no prueban la imposibilidad absoluta de la generación espontánea; solamente demuestran que no ha tenido lugar en los casos estudiados.

Desde el punto de vista metafísico, ¿repugna absolutamente la generación espontánea? Sí, pero a condición de que se la entienda en su sentido estricto, como producción de un ser vivo por la *sola* intervención de las fuerzas fisicoquímicas. Ya que, si se admite que hayan en la materia gérmenes de vida, una vida en potencia, la situación cambia completamente. Podría incluso extenderse esta idea al caso en el que el sabio realizase la síntesis de la vida, ya que ésta resultaría de una disposición inteligente de los elementos, no de la sola intervención de las fuerzas físicas.

La razón de la imposibilidad es que «lo más no puede salir de lo menos», o que «lo superior no puede explicarse por lo infe-

rior». Esto es evidente, pero hay que precisar más. El primer principio es sólo verdadero si existe una diferencia de orden; dicho de otro modo, si nos colocamos en un punto de vista ontológico y no cuantitativo. En cuanto al segundo, toma el término «explicar» en su sentido intenso de causar, producir, o inversamente, reducir, ya que lo inferior puede muy bien proporcionar cierta explicación de lo superior en la medida en que es condición de su existencia.

Puede parecer muy osado por parte del filósofo poner *a priori* límites al progreso de la ciencia. Pero es cierto que la metafísica proporciona unas certezas que son absolutas y rebasan toda certeza científica. Sus principios son intemporales y conciernen al futuro solamente porque expresan las leyes del ser.

2. Teoría de la preexistencia.

Es la que Bergson ha desarrollado en *La evolución creadora.* La han continuado el padre Teilhard du Chardin y E. Leroy en forma de la hipótesis de la «biosfera». La idea directriz de estas teorías es que la Vida, como realidad indeterminada, es anterior a la aparición de los seres vivos, que son, en cierto modo, sus condensaciones o concreciones.

En Bergson, lo que es primitivo, es la Vida. Es un movimiento, un impulso, un brotar espontáneo. La materia es la recaída de este movimiento. Las especies vivas aparecen en el encuentro de estos dos movimientos de sentido contrario.

La primera observación que hay que hacer, es que se trata de hipótesis no verificables; no son de orden científico, sino de orden filosófico. Y deben discutirse desde este punto de vista.

La doctrina de Bergson de la Vida se refiere a una metafísica general en la que no hay *ser,* sino solamente *movimiento.* Habría, pues, que hacer una crítica de esta metafísica. En pocas palabras, se reduce a lo siguiente: el movimiento supone un ser que cambia, que, aun cambiando, permanece idéntico a través de las diversas fases; de lo contrario, no hay movimiento, sino una serie de apariciones y desapariciones inconexas.

En cuanto a la concepción misma de la Vida, realidad indeterminada, es una abstracción realizada, ya que el término vida designa lo que hay común a todos los seres vivientes, es un género que no existe fuera del espíritu que lo forma.

En fin, es difícil concebir la *inserción* de la vida en la materia, si son dos movimientos de sentido contrario. En efecto, solamente hay tres casos posibles. O bien los dos movimientos se equilibran, pero entonces se anulan, y no tenemos nada, ni vida ni materia; o bien gana el movimiento ascendente, y entonces la materia queda absorbida en la vida y solamente tenemos vida; o bien, por último, prevalece el movimiento descendente, y la vida queda absorbida en la materia, y sólo tenemos materia sin vida. Dicho de otro modo, es imposible dar, a las imágenes de que se sirve Bergson con un arte consumado, una significación real. Son poesía y nada más.

3. Teoría de la creación

Queda aún que la vida haya sido creada por Dios cuando el universo ha proporcionado las condiciones de su posibilidad. Nada obliga por lo demás a admitir que Dios haya creado a la vez todas las especies vivientes, ni tampoco que haya creado directamente a cada una en momentos diferentes de la historia del mundo. No existe razón metafísica que prohíba admitir una evolución de las especies partiendo de un germen primitivo, entendiendo siempre que Dios dirige la evolución por medio de su providencia y que el hombre está excluido de ella porque tiene un alma espiritual que puede proceder solamente de una creación directa de Dios, no solamente para el primer hombre, sino para cada hombre en particular.

IV

LA VIDA VEGETATIVA

Hay pocas cosas que añadir respecto de la vida vegetativa. Bastarán cuatro afirmaciones.

1. El vegetal es *un ser vivo.*

Aunque su vida sea menos manifiesta que en el animal, no obstante, puede descubrirse por sus operaciones características: organización, nutrición, reproducción, etc.

2. El vegetal tiene *un alma.*

La cuestión ya está decidida. Si el vegetal es un ser vivo, tiene un alma, que es su forma o su principio de vida. Esta alma es inmaterial, está presente en todas las partes del organismo porque las vivifica.

3. El alma vegetal *no es espiritual.*

Llamamos espiritual a un ser cuya existencia no depende de la materia. Ahora bien, el vegetal no presenta ninguna operación a la que no concurra *intrínsecamente* la materia. Aunque sus operaciones estén finalizadas, inmanentes en un sentido amplio, son materiales, las realiza un órgano.

4. El alma vegetal *no es subsistente.*

Ello deriva de que no es espiritual. Desaparece, muere, deja de existir en el momento en que el cuerpo está desorganizado más allá de un cierto punto en el que ya no es apto para vivir.

Hay que dividir, pues, las nociones de *alma* y *espíritu,* y concebir un nivel de ser intermedio entre la pura materia y el espíritu; si esto nos resulta difícil, es sólo en razón de la herencia cartesiana. El mismo problema se plantea, además, para el animal.

En cuanto a la desaparición del alma, se concibe bastante bien por analogía con la desaparición de las formas sensibles. Cuando se rompe una esfera de cristal, desaparece su forma redonda, porque sólo existía en dependencia de un cierto estado de la materia. Igualmente, cuando se corta un árbol, su principio de vida desaparece, porque sólo existía mediando una cierta organización del árbol.

No obstante, algunos hechos plantean un problema filosófico delicado. Parece que el alma vegetal sea *divisible.* En efecto, una parte separada del todo continúa viviendo, con la misma vida que el todo, y regenera un organismo completo (a condición de que esta

parte conserve una organización suficiente). Son éstos los fenómenos de esqueje y acodos, muy conocidos por los jardineros. ¿Cómo lo podemos comprender?

¿Hay que admitir que el alma es *extensa,* y por ello divisible en sí misma? ¿O bien es *inextensa,* pero divisible indirectamente en virtud de su unión al cuerpo? Estas dos hipótesis son difíciles de sostener. El alma no puede ser extensa si es inmaterial. Y si no es extensa, no se comprende que sea divisible, ni siquiera indirectamente.

Pero los hechos no prueban que sea divisible, ni directa ni indirectamente. Prueban sólo que el cuerpo vivo está dividido, y que el alma está entera en cada parte, puesto que cada parte vive y regenera un organismo completo.

Así, pues, hay que decir que el alma es *multiplicable,* en consecuencia de la división del cuerpo, hasta cierto límite. Ni ha sido dividida, ni aun afectada por la división del cuerpo, lo que precisamente se comprende si el alma no es extensa, si es inmaterial. Y que existe un límite por debajo del cual no puede descenderse sin causar la muerte de la parte separada, se comprende porque el alma es la forma de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia. Cuando la división se lleva demasiado lejos, el cuerpo ya no es apto para vivir; por lo tanto, ya el alma no lo vivifica. Hay en ello algo análogo con la división de un cuerpo bruto: las partes de un trozo de hierro siguen siendo hierro; por tanto, la forma ha sido multiplicada.

Dicho esto, pasaremos al estudio de la vida consciente del hombre, que constituye el objeto principal de la psicología, con las reservas y matices anteriormente indicados.

CAPÍTULO II

CLASIFICACIÓN DE LOS FENOMENOS PSÍQUICOS

El primer paso de toda ciencia consiste en clasificar los fenómenos que ha de estudiar. Es necesario, porque la experiencia ofrece una riqueza infinita que el espíritu humano no puede abarcar.

Los objetos que la experiencia nos proporciona son ante todo inagotables en cuanto a su número. Incluso en un campo muy limitado, como en botánica, por ejemplo, el estudio de la «hoja» o de las «dicotiledóneas» posee una multitud infinita de ejemplares diferentes. Además, cada ejemplar es en sí mismo inagotable en cuanto a sus caracteres particulares. Un individuo es «inefable», nunca se ha terminado de analizarlo, porque es el punto de reunión de una infinidad de causas.

De ello se sigue la necesidad de un esfuerzo de *abstracción*. Se agrupan en una clase las cosas que parecen de la misma naturaleza, y por este mismo hecho se colocan en otras clases los que no tienen los mismos caracteres. Luego se deja deliberadamente de lado lo que es estrictamente individual en el objeto considerado y sólo se retiene su «esencia». El botánico no estudia las hojas, sino la hoja como esencia distinta de la raíz y de la flor.

I

NECESIDAD DE UNA CLASIFICACIÓN

Es particularmente necesaria, pero también resulta particularmente peligrosa en psicología. La vida psíquica del hombre es, en efecto, personal, variable y compleja.

Los fenómenos psicológicos no existen más que en un sujeto individual y vienen marcados por la personalidad entera del sujeto, por su pasado y su herencia, por su situación concreta en el mundo. Mis sensaciones, mis emociones, mis pensamientos no son idénticos a los de mi vecino, porque yo soy yo y él es él. Por otra parte, es un lugar común, desde W. James y Bergson, hacer notar que la vida de la conciencia es una corriente, una duración continua. Mis sensaciones de hoy no son iguales a las de ayer porque yo no soy el mismo de ayer; no es posible vivir dos veces el mismo estado de conciencia. En fin, incluso si tomamos la conciencia en un momento dado, cada elemento es solidario de todos los demás. Mis sentimientos están como impregnados por mis recuerdos y mis ideas, mis recuerdos y mis sensaciones están como teñidos por mis sentimientos, etc.

Así, pues, no es *posible* describir los fenómenos psicológicos tal como existen. El diario íntimo más detallado no bastaría para ello, y por extenso que sea, nunca representaría más que la vida de un individuo entre miles de otros. Por ello es *necesario* que el psicólogo realice un primer trabajo de abstracción y de clasificación, o si se quiere un primer análisis de los datos brutos de la experiencia. No hay que tener ningún escrúpulo. Los psicólogos marxistas que predican una psicología sintética, por oposición a la psicología analítica que califican de burguesa, muestran simplemente que los principios de su metafísica les prohíben hacer psicología. Es algo que ya se sospechaba.

Así, pues, de la masa de los fenómenos hay que sacar *clases* o *tipos*. Estas dos nociones son parecidas, pero se distinguen por un matiz importante. Una clase es un concepto tomado desde el

punto de vista de la *extensión*. Un tipo es el mismo concepto tomado desde el punto de vista de la *comprensión*. Ahora bien, la comprensión es la primera y fundamental, pues la zona de aplicación de un concepto depende de las notas o caracteres que contenga. La clasificación deriva, pues, de la abstracción, y todo se reduce a definir correctamente cierto número de esencias: la sensación, por ejemplo, la tendencia, el juicio, etc.

Pero no hemos de disimular que este procedimiento resulta peligroso. En efecto, tiene el peligro de conducir al psicólogo a la creencia de que las esencias que ha obtenido por abstracción *existen* tal como se las representa, en estado puro, si así puede decirse, aisladas, separadas las unas de las otras y separadas de todo sujeto individual. Y esto sería caer en el «atomismo mental», especie de herejía psicológica que consiste precisamente en tener como reales unos tipos abstractos. Pero Bergson, que ha realizado la Vida, ha combatido vigorosamente el atomismo mental y lo ha desacreditado para mucho tiempo. Gracias a él, el peligro señalado es casi nulo actualmente.

Así tendremos que nos atenderemos a estas dos verdades complementarias: lo que existe es la persona concreta con su corriente de conciencia, su vida psíquica una y múltiple; pero ninguna psicología es posible, ni en el plano científico ni en el metafísico, sin un trabajo preliminar de abstracción y de clasificación.

II

LA CLASIFICACIÓN CORRIENTE

La clasificación más corriente, adoptada por gran número de manuales, está fundada en la noción de *función mental*. Se distinguen las funciones generales de la vida psíquica y las funciones particulares. Las funciones generales son: la personalidad, el carácter, la conciencia, la atención.

Las funciones particulares se dividen en tres grupos. 1.º La *inteligencia*, que comprende, yendo de las funciones elementales a las

funciones superiores: la sensación, la percepción, la imaginación, la memoria, la idea, el juicio y el razonamiento. 2.º La *sensibilidad,* que comprende, en el mismo orden: el placer y el dolor, la emoción, la inclinación y la pasión. 3.º La *actividad,* que comprende el reflejo, el automatismo psicológico, el instinto, el hábito y la voluntad.

¿Qué valor tiene esta clasificación? Consideremos ante todo su principio. La noción de *función* ha sido adoptada para substituir en la psicología experimental la de facultad, que, por ser de orden metafísico, se considera incompatible con el punto de vista científico. La intención es buena, pero la noción adoptada tiene dos inconvenientes: es vaga y es puramente subjetiva.

La noción de función mental está como a medio camino, o como en equilibrio inestable, entre la de clase y la de facultad. El término función dice más que el de clase, ya que es *dinámico,* mientras que el otro es estático; designa no sólo un grupo de fenómenos, sino la actividad que los suscita (una función, por esencia, tiene que funcionar). Y así es, pues los fenómenos psíquicos no son estados, sino *actos.* Pero, si pensamos en un acto, no podemos evitar pensar, al menos confusamente, en la fuente de donde deriva, el principio que lo realiza o, lo que es lo mismo, el *poder* de realizarlo (una función no funciona tal vez continuamente, pero debe poder funcionar). Llegamos entonces a la noción de facultad, que no expresa otra cosa.

Por otra parte, la noción de función mental es puramente *subjetiva.* Agrupa los fenómenos como estados o hechos de conciencia, es decir, definidos únicamente por caracteres internos: la sensación es la impresión producida en la conciencia por la excitación de un nervio sensitivo, la imagen es la reproducción de una sensación, etc. Pero las funciones solamente son conocidas por sus actos, y los actos a su vez están *especificados por su objeto.* Si se define una función sin tener en cuenta su objeto, dejamos escapar algo que le es completamente esencial, dicho de otro modo, no la definimos, o lo que definimos no existe. Por ello creemos que Merleau-Ponty y Sartre tienen razón en negar la existencia de la sensación y de la imagen tal como las define la psicología clásica.

De ahí se sigue la insuficiencia de esta clasificación. Consideremos algunos puntos principales.

La conciencia y la atención son funciones del conocimiento; estarían pues mejor colocadas en la inteligencia. Pero el término de «inteligencia» está mal elegido, es demasiado amplio, es equívoco, porque se aplica indistintamente a fenómenos tan distintos como la sensación y el juicio. Más valdría llamar a esta función «conocimiento», haciendo un corte entre la memoria y la idea, lo que constituiría dos subgrupos distintos, el primero sensible (sensación, percepción, imaginación, memoria), y el segundo intelectual (idea, juicio, razonamiento). El término «sensibilidad» está también mal elegido, pues puede aplicarse a la sensación como conocimiento, mientras que aquí se emplea para designar estados afectivos. Además el fenómeno fundamental de este grupo no es el placer y el dolor, sino la tendencia, y la tendencia es también el principio de toda actividad. El término de «actividad» es demasiado restringido, porque todas las demás funciones son también actividades. Y en la clase así designada hay que introducir dos divisiones: una entre el reflejo y el automatismo, porque el primero es fisiológico mientras que el segundo es psicológico; y otra entre el instinto y la voluntad, pues el primero es espontáneo, mientras que el segundo es reflexivo. En cuanto al hábito, no es una función especial, sino una manera de actuar de toda función que se ejerce.

Es necesario, pues, buscar una clasificación más precisa. No puramente *objetiva,* ya que se trata de fenómenos interiores, sino teniendo en cuenta el carácter *intencional* de la conciencia, según el principio aristotélico, renovado por la fenomenología contemporánea, de que «toda conciencia es conciencia de algo».

III

LA CLASIFICACIÓN ARISTOTÉLICA

No hay razón ninguna para abandonarla. Considerada desde un punto de vista histórico, es decir, en Aristóteles y sus discípulos, es una clasificación de las *facultades,* porque no tenían aún idea de una psicología positiva o científica, ni escrúpulo alguno que hacer a la

metafísica. Pero no es una razón suficiente para que sea falsa o mala, pues la metafísica aristotélica siempre parte de la experiencia.

Y existen razones para preferirla. Primero, porque está fundada en los hechos, rigurosa, aceptable en la simple psicología experimental. Después, porque une los dos puntos de vista subjetivo y objetivo. Por último, porque ofrece un buen punto de partida para un estudio metafísico del hombre tal como el que nosotros emprendemos. Vamos a describirla a grandes rasgos.

Hay que distinguir ante todo dos reacciones fundamentales de un ser consciente con respecto del mundo: el *conocimiento* y la *apetición*. El conocimiento consiste en dejarse invadir por el objeto y captarlo en sí de un cierto modo. La apetición, o tendencia, consiste en ir hacia un objeto que se presenta como bueno de un modo u otro.

Por otra parte, cada una de estas reacciones puede efectuarse en dos planos que llamaremos *sensible* e *intelectual* según que el objeto sea concreto e individual o abstracto y general.

Habrá pues cuatro funciones psicológicas principales: 1.º El *conocimiento sensible,* que comprende todos los actos de conocimiento de un objeto concreto: sensación, imaginación, memoria, al que se une la conciencia sensible. 2.º El *conocimiento intelectual,* que comprende todos los actos que versen sobre un objeto abstracto: la idea, el juicio y el razonamiento, al que se une la conciencia intelectual que es reflexiva. 3.º El *apetito sensible,* que es la tendencia hacia un bien concreto, de donde derivan el placer y el dolor, así como las emociones. 4.º El *apetito intelectual,* que es la tendencia hacia un objeto concebido por la inteligencia y que se llama voluntad. De la tendencia resulta la actividad. Por la actividad física se forman *costumbres;* por la actividad espiritual, *hábitos.*

Dicho esto, tenemos ya definido el programa de nuestro estudio. Daremos primero una ojeada a los fenómenos fundamentales de la vida psíquica: el conocimiento y el apetito en general. Después haremos por planos sucesivos un estudio más detallado de las funciones humanas: el conocimiento sensible y el apetito sensible, después el conocimiento intelectual y el apetito intelectual. Por último nos remontaremos de los actos a las facultades y al alma.

CAPÍTULO III

LOS FENÓMENOS FUNDAMENTALES DE LA VIDA CONSCIENTE

Hemos visto que se dan dos reacciones fundamentales de un ser consciente en relación con su medio: el conocimiento y la apetición. Considerémoslos de un modo general (*S.Th.* I, 14, 1; I, 80, 1).

I

EL CONOCIMIENTO

Frecuentemente se dice que es una noción primaria, indefinible, porque no podemos referirla a una noción más clara, pero que no necesita ser definida porque responde a una experiencia perfectamente clara. Si un ser no está dotado de conocimiento, no se plantea la cuestión; y si un ser se plantea la cuestión, es que está dotado de conocimiento, y entonces sabe lo que es.

Es verdad que la experiencia es clara y primitiva. Pero ello no dispensa de intentar definir conceptualmente el fenómeno, pues una de las tareas de la filosofía consiste en *pensar los hechos*. Y esto es posible porque hay muchas nociones más generales; ahora bien, una definición se hace por el género próximo y la diferencia específica.

Nosotros intentaremos primero describir simplemente el fenómeno, después comprenderlo. Lo que corresponde a un doble movimiento: fenomenología y metafísica [1].

1. Cf. SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître;* SERTILLANGES, *L'être et*

a) *Fenomenología del conocimiento.*

En principio, esta descripción está por encima de toda discusión; permanece en el nivel de los hechos que cada cual puede verificar por su propia experiencia.

1. El conocimiento es una *actividad vital.*

Es una actividad. Incluso si el ser es al principio pasivo, solamente conoce si *reacciona,* y el conocimiento es esta reacción. Debemos pues excluir totalmente la idea que encontramos en Descartes y en Kant, de que algunos conocimientos son puramente pasivos. En Descartes el entendimiento es pasivo en el conocimiento de las ideas, y toda la actividad espiritual se atribuye a la voluntad. En Kant la sensibilidad es definida como la «receptividad de las impresiones», y la actividad queda reservada al entendimiento. Este modo de distinguir las facultades es defectuoso, es falso pura y simplemente, pues todo conocimiento es una actividad.

Esta actividad es *espontánea.* No es absolutamente espontánea, pero lo es en el sentido de que la causa exterior, por necesaria que sea, no bastaría para provocarla si el ser no fuese vivo y no reaccionase de un modo estrictamente original.

Es distinta de la acción física, que es transitiva y modifica a un paciente distinto del agente. Conocer un objeto no lo modifica en nada, es el sujeto quien se enriquece. Lo que nos lleva a decir que el conocimiento es una actividad *inmanente.* Este hecho constituirá una seria dificultad cuando se trate de explicar cómo es posible el conocimiento de un objeto exterior, pero es un hecho y hay que registrarlo.

2. El conocimiento es una *relación entre un sujeto y un objeto.*

Lo que distingue al conocimiento de las demás actividades inmanentes que hallamos en los seres vivientes, es que establece una relación *sui generis* entre dos términos correlativos que pueden llamarse en lenguaje moderno el sujeto y el objeto.

la connaissance, en «Mélanges thomistes»; ROUSSELOT, *L'être et l'esprit,* en «Revue de Philo.», 1910.

Los dos términos son igualmente necesarios. No hay conocimiento sin sujeto que conozca, y tampoco sin un objeto que le provoque y dé un contenido a su acto (no sentir *nada* es *no* sentir, y no pensar en nada es no pensar).

En cuanto a la naturaleza de los términos, el sujeto es un ser vivo, del grado superior en el que hay conciencia. Pero esta conciencia no es obligatoriamente reflexiva. Podemos, pues, decir que el sujeto es un *yo,* incluso si no es capaz de decir: «yo», lo que supondría que reflexionase sobre sí mismo. Por oposición, el objeto puede definirse como *no-yo,* algo *distinto* que mi propia subjetividad (la mesa que veo, el triángulo que pienso, no son yo).

¿Cuál es la función de los dos términos? El sujeto *objetiva,* es decir, constituye el objeto, apunta hacia él, se lo hace presente. El término «objetivación» no implica en modo alguno el idealismo, pues la cosa puede existir «en sí», independientemente del acto de conocimiento; pero sólo se convierte en objeto (de conocimiento) en el momento en que un sujeto apunta hacia ella. Por su parte, el objeto especifica el conocimiento, es decir, hace que sea uno u otro, dándole un contenido.

3. El conocimiento es una *unión intencional* [2].

Es una síntesis, cierta unión del objeto y el sujeto. Pero esta unión es radicalmente distinta de la síntesis física o química, en la que cada elemento pierde su naturaleza propia y se funde en un todo que tiene una naturaleza, unas propiedades y unas acciones nuevas, diferentes de las que tenían cada uno de los elementos. En el conocimiento, el sujeto, aun permaneciendo *él,* capta el objeto como tal, como distinto, como diferente de él. Y esta captación es una asimilación, el sujeto se hace presente, el objeto se convierte en él. Es lo que expresa la fórmula: *cognoscere est fieri aliud in quantum aliud.* El sujeto no se hace *otro,* pero se convierte en *el otro.*

Esta fórmula no es de santo Tomás; es de uno de sus comentaristas, Juan de Santo Tomás (*Cursus Philo. De Anima* IV, 1). Se ha

2. Cf. SIMONIN, *La Notion d'intention dans l'oeuvre de St. Thomas,* «Revue des Sciences philo. et theo.» 1930; HAYEN, *L'intentionnel selon St. Thomas.*

hecho clásica en la escuela tomista [3]. Pero hay que advertir que solamente es verdadera para el conocimiento *directo* que el hombre tiene del mundo. Cuando estudiemos el conocimiento *reflejo* que el espíritu tiene de sí mismo, habrá que modificar muchos puntos en la descripción precedente. Y con mayor razón cuando, en teología natural, se intenta definir la ciencia divina, hay que modificar profundamente las fórmulas.

b) *Metafísica del conocimiento.*

La presencia, la inmanencia del objeto al sujeto, es el misterio mismo del conocimiento. La cuestión que se plantea respecto de ella es la siguiente: *¿Cómo es posible?* Es la misma cuestión que planteaba Kant respecto al conocimiento matemático y del conocimiento físico. Es normal e inevitable, pero debe ser generalizada y versar sobre el conocimiento como tal. ¿Cómo el conocimiento, en general, es posible? Se buscan, pues, los principios o las condiciones de posibilidad del hecho.

1. Hay ante todo una condición lejana. Se requiere entre los dos términos una cierta *proporción,* cierto «parentesco», como decía Platón, o una comunidad. *Requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam,* dice santo Tomás (*S.Th.* I, 88, 1 ad 3). Pues, si no hubiese nada común entre el objeto y la facultad, todo contacto, toda asimilación serían imposibles.

Desde este punto de vista, el caso más sencillo de comprender es cuando el objeto y el sujeto son idénticos en cuanto al ser. Es lo que ocurre en la conciencia refleja. Hay entonces una presencia real del objeto en el sujeto que preexiste al conocimiento. Es el conocimiento *por identidad* o *per praesentiam* (*S.Th.* I, 56, 3).

2. Pero hablamos aquí del conocimiento del mundo y admitimos que el objeto existe «en sí», «fuera» del sujeto, es decir, independientemente de él. Ahora bien, en el conocimiento, el objeto no

3. Cf. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence.*

va realmente, físicamente dentro del sujeto: la piedra no entra en el ojo que la ve; y, si entrase, lo destrozaría y ya no podría verla.

Así, pues, el conocimiento sólo es posible gracias a una imagen impresa en el sujeto por acción del objeto. Es el conocimiento *por semejanza* o *per speciem.* Santo Tomás escribe: *Requiritur ad cognoscendum ut sit similitudo rei cognitae in re cognoscente* (*S.Th.* I, 88, 1 ad 2); o también: *Omnis cognitio fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem* (*De Anima* II, 12; n.º 377).

3. Sobre esta imagen o semejanza, llamada *species impressa,* se concentra la cuestión. ¿Cómo hace posible el conocimiento?

Depende de dos factores. Por una parte, procede de la acción del objeto. Es lo que hace que sea *objetiva,* pues la acción depende del ser y lo expresa: *operare sequitur esse, omne agens agit simile sibi.* Por otra parte, depende también de la naturaleza del sujeto que la recibe y de sus disposiciones, en virtud del principio: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur,* lo que aquí da: *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis.*

El conocimiento implica, pues, una doble *relatividad,* y el «principio de relatividad» sólo engendra una teoría «relativista» del conocimiento cuando se aplica a medias. Pues no puede negarse que el conocimiento sea *relativo al sujeto,* lo que, para el conocimiento humano entraña una buena dosis de «relatividad». Pero el relativismo no tiene en cuenta la relatividad del conocimiento *respecto del objeto,* que también le es esencial. Hay, pues, una diferencia constante entre las dos relatividades, y son posibles todos los grados entre la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta, que son límites inaccesibles.

Expresaríamos mejor la situación, según creemos, diciendo que el conocimiento humano capta algún *aspecto de las cosas.* Partiendo de ahí puede señalarse a voluntad el límite del conocimiento: solamente alcanza a *un aspecto* de la realidad, o su valor objetivo y realista: alcanza la *realidad* bajo alguno de sus aspectos.

4. Es importante subrayar que el acto directo del conocimiento no versa sobre la imagen, sino sobre el objeto. En términos técni-

cos, se dirá: la *species* no es *id quod cognoscitur,* sino *id quo obiectum cognoscitur*. Y en efecto, lo que conocemos es el objeto; la *species* solamente la conocemos por reflexión. Su misión no es detener la mirada, sino dirigir la mirada hacia el objeto. Dicho de otro modo, no son nuestras representaciones las que conocemos primero, nuestras impresiones sensibles o nuestros conceptos, sino las *cosas, por medio de* impresiones y de conceptos. Este punto es importante, pues si la *species* inmanente fuese el objeto conocido, no tendríamos ningún medio de llegar a las cosas ni de estar seguros de la verdad de nuestras ideas, pues no podríamos nunca compararlas con el original del que se considera que son copia, sino solamente unas con otras.

5. En fin, el conocimiento supone la *inmaterialidad*. Esta idea nos lleva de nuevo a nuestro punto de partida, pero esta vez desde un punto de vista metafísico. Pues si el conocimiento es un acto inmanente, es inmaterial. Supone, pues, la inmaterialidad de sus dos términos. Una cosa sólo es cognoscible en razón de su *forma,* principio distinto de la materia. Conociendo su forma, se conoce su naturaleza, porque es su forma la que la especifica y le confiere su naturaleza y sus actividades. Y por otra parte, un ser solamente es capaz de conocer en la medida en que es inmaterial, por lo tanto también en razón de su forma. Pero ha de haber una condición suplementaria: que su forma no esté completamente «metida» en la materia, es decir, que no esté enteramente absorbida por su función de animación, sino que quede «abierta», capaz de recibir en ella otras formas sin resultar alterada. Es esta apertura lo que distingue a los seres dotados de conocimiento de los que no lo están: *Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam propriam, sed cognoscens natum est habere formam etiam alterius rei* (*S.Th.* I, 14, 1; I, 80, 1).

Habrá, pues, tantos grados de conocimiento como grados de inmaterialidad, tanto en el objeto como en el sujeto. Un ser es tanto más cognoscible cuanto más puro e inmaterial es, y un ser es tanto más cognoscente cuanto más inmaterial es también. No obstante, los dos planos no se corresponden, pues lo que es más cognoscible en sí puede no ser lo más cognoscible para nosotros.

De hecho, la experiencia solamente nos presenta dos grados de conocimiento: el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. El primero tiene un objeto concreto, singular, material; su sujeto, el sentido, sin reducirse a un órgano, está no obstante intrínsecamente unido al funcionamiento del organismo. El otro tiene un objeto desmaterializado, abstracto: la esencia. Su sujeto es espiritual, aunque dependiente extrínsecamente del cuerpo.

II

EL APETITO

1. Definición.

La noción general es muy simple: el término «apetito» expresa inclinación, tendencia, amor. *Appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere ad aliquid ad ipsum ordinatum* (*De Veritate,* 22, 1). Precisemos algo más.

Hay que notar ante todo que las nociones de *apetito* y de *bien* son correlativas. No se puede definir el bien de otro modo que como el término de un apetito, ni definir el apetito de otro modo que como una tendencia hacia un bien. Esto ya nos permite tomar posición respecto de la «filosofía de los valores», que actualmente está de moda.

En efecto, hay un relativismo esencial al valor, en el sentido de que los bienes y los males no pueden definirse más que con relación a las tendencias, y en definitiva con relación a los seres que tienen las tendencias. Hay una especie de axioma en la filosofía aristotélica: *talis unusquisque est, talis finis videtur ei,* según las disposiciones de cada cual, la misma cosa podrá ser apreciada de un modo muy distinto, juzgada buena o mala, juzgada más o menos buena o más o menos mala. Pero el principio de relatividad, aquí como en todas partes, no da nacimiento a una doctrina «relativista» más que

si solamente se aplica a medias. Pues si el bien es relativo al apetito, inversamente el apetito es relativo a un objeto, el cual debe poseer una perfección capaz de satisfacer el apetito, una cualidad real que lo haga *amable* y sobre la que nuestras disposiciones, nuestros deseos, nuestra libertad no tiene influencia. Cualesquiera que sean nuestros deseos, por ejemplo, no podemos hacer que un guijarro sea bueno de comer ni atribuirle un valor nutritivo. Con ello se discierne lo que hay de verdadero y de falso en la tesis de Polin, *La création des valeurs,* que no hace más que desarrollar escolásticamente el principio expuesto por Sartre en *L'Être et le néant:* «La libertad es el fundamento de los valores.» Esto es cierto en determinada medida, pero no lo es absolutamente.

Por otra parte, el apetito es *realista* e incluso *extático:* versa sobre el bien «en sí», real, tal como es concretamente. No se satisface con bienes imaginarios o puramente ideales. Santo Tomás opone el conocimiento y el apetito del modo siguiente: *Actus cognoscitivae virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente. Actus autem virtutis appetitivae est ordinatus ad res secundum quod sunt in seipsis* (*S.Th.* I, 19, 6; cf. I, 16, 1; *De Veritate,* 2, 1). Esta idea necesitaría desarrollos delicados e importantes.

Pues el conocimiento también es realista e incluso extático; sólo que él no versa nunca más que sobre un *aspecto* de las cosas, las alcanza en la medida en que se hacen presentes e *inmanentes* al sujeto por medio de una *species impressa.* Mientras que el apetito se dirige a las cosas mismas, *prout sunt extra animam.* Existe, pues, una diferencia evidente. Pero no debemos llevarla demasiado lejos. Así, G. Marcel pretende que, en las relaciones humanas, el conocimiento, siendo por naturaleza «objetivo», reduce a otro al estado de objeto, por lo tanto al nivel de las cosas, mientras que el amor establece una comunión intersubjetiva, es decir, capta al otro como sujeto. Pero el apetito, como el conocimiento, tiene necesariamente un *objeto:* si yo amo a alguien, éste se convierte, por este mismo hecho, en objeto de mi amor, del mismo modo que si lo conozco se convierte en objeto de mi conocimiento. En ambos casos, el sujeto se trasciende y alcanza su objeto tal como es, aunque bajo formalidades diferentes.

Por otra parte, el apetito puede ser él mismo la fuente de un conocimiento original que se llama *conocimiento por connaturalidad.* En efecto, un objeto puede ser conocido por la simple conciencia de la tendencia que nos lleva hacia él. Así en el plano sensible el hambre define, de un modo confuso pero muy concreto, los alimentos. En el plano moral sobre todo, una virtud como la justicia o la castidad ilumina al hombre sobre lo que es conforme o contrario al bien que ama, y lo ilumina mejor que podría hacerlo la ciencia moral (*S.Th.* I, 1, 6 ad 3; II-II, 45, 2). Y más ampliamente, la prudencia, que es la aptitud para juzgar bien en el dominio práctico, el juicio recto en lo que concierne a los actos que deben hacerse o que no deben hacerse, la prudencia depende de la rectitud de la voluntad (I-II, 57, 4; I-II, 65, 1 y 2).

Finalmente, hay que notar que el conocimiento es propio de los vivientes superiores, mientras que el apetito se encuentra en todo ser, incluso en los cuerpos brutos. Toma diversas formas según que se despierte espontáneamente, con independencia de todo conocimiento, porque es innato en la naturaleza del ser, o sea, por el contrario, despertado por un conocimiento y resulte de él. En el primer caso se llama *natural,* en el segundo *ilícito.*

Un apetito natural puede hacerse consciente, en el hombre por ejemplo; no deja por ello de ser natural, no se ha convertido en apetito ilícito. En el plano sensible podríamos reservar el nombre de *necesidad* a un apetito así natural y consciente, por oposición al *deseo,* apetito ilícito despertado por la percepción de un bien. De hecho, las dos formas a menudo se interfieren: tengo hambre, y experimento la necesidad de un alimento cualquiera; después al percibir un pastel lo deseo. Cuando la libertad entra en juego, las cosas se complican aún más, pues entonces se puede, ya sea ratificar un apetito natural, ya sea mortificarlo, o incluso contradecirlo eligiendo como fin un objeto que es contrario a la naturaleza del hombre.

2. El apetito natural.

En todo ser, incluso no dotado de conocimiento, existen tendencias que se dirigen a ciertos bienes o *fines;* estas tendencias derivan

no del conocimiento, sino de la naturaleza del ser. Es ésta una tesis muy firme que puede demostrarse de dos modos, en el fondo muy próximos, invocando el principio de causalidad o el de finalidad. Son unos principios primeros no susceptibles de demostración, pero que no la necesitan porque son «conocidos por sí mismos»; es decir, su verdad aparece con la única condición de que se comprendan sus términos.

El principio de causalidad puede expresarse de diversas maneras. Nosotros lo tomaremos bajo la forma: *operari sequitur esse:* la acción sigue al ser, todo ser es principio de acción, todo ser tiende a actuar. Tiende a actuar por la acción en sí misma, sin que obtenga de ella ningún beneficio, como es el caso de los cuerpos brutos cuya actividad es transitiva. Tiende también a actuar para adquirir una perfección, y éste es el caso de los cuerpos vivientes cuya actividad es inmanente. Pero en ambos casos, el ser *tiende* hacia un bien, la acción o el objeto, que es definido por su naturaleza misma. Tiene una inclinación natural a la acción.

El principio de finalidad nos da una prueba aún más directa. Su fórmula es: *omne agens agit propter finem.* Si se admite esto, ya está establecida la tesis, pues el principio significa que el ser está orientado hacia un fin, que tiende a él por sí mismo si se le deja a sí mismo, porque actúa siempre de la misma manera. Es su actividad *natural.* Se opone a la acción *violenta,* o violentada, que se le impone desde fuera por una fuerza superior, contra su naturaleza y su inclinación natural. Esta distinción cobra toda su importancia en el caso de los actos humanos, pues la primera condición para que sean responsables es que emanen de la voluntad y no sean violentados.

3. Origen de los apetitos naturales.

Los apetitos naturales son *innatos,* inscritos de algún modo en la naturaleza misma del ser. Pero puede buscarse su principio. Ahora bien, hay dos, uno lejano y el otro próximo.

El principio lejano de los apetitos naturales es el creador de la naturaleza. La existencia de estos apetitos proporciona una base sólida para una prueba de la existencia de Dios: es la quinta vía de santo Tomás. Se apoya sobre el *orden* del mundo. Pero el orden no debe entenderse en un sentido vago y superficial, el orden aparente del conjunto del universo. Debe entenderse en un sentido metafísico, como orientación de todo ser hacia su bien. Ahora bien, la razón última de esta orientación no puede ser más que una inteligencia creadora de la naturaleza de cada ser. Pues, por una parte, la orientación no está sobreañadida a una naturaleza amorfa que existiese antes, sino que está inscrita en la naturaleza desde su origen. Y para ello se requiere una inteligencia, porque el fin no existe aún, debe ser concebido para que puedan ser adaptados los medios aptos para realizarlo. La adaptación de medios con vistas a la realización de un fin es característica de la inteligencia.

Ahora, si consideramos el ser que está orientado, podemos preguntarnos de dónde derivan sus apetitos. Lo que constituye al ser en su naturaleza es su *forma,* porque es ella la que especifica la materia de modo que sea un cuerpo y no otro. Podemos, pues, enunciar el principio: *quamlibet formam sequitur inclinatio,* un apetito deriva de una forma.

4. Valor de los apetitos naturales.

El apetito natural, como todo apetito, se dirige hacia el bien en sí. Pero además, siendo ciego, no puede equivocarse ni desviarse; es necesariamente recto; este privilegio deriva de que es natural. Enunciaremos, pues, el principio: *desiderium naturae nequit esse inane,* un deseo natural no puede ser vano.

Hay aquí un núcleo de ideas de candente actualidad. Podemos preguntarnos ante todo si tenemos el derecho de enunciar el principio antes de haber demostrado la existencia de Dios, o si podemos apoyarnos en él para demostrarla. Descartes planteaba la cuestión a propósito de la rectitud del espíritu y pretendía que no podemos estar ciertos de nada antes de conocer que hemos sido creados por un Dios bueno y verídico. Más ampliamente puede decirse que solamente estamos ciertos de la rectitud de la naturaleza si sabemos que ha sido creada por Dios. Dicho de otro modo, es posible que haya-

mos sido creados por un genio maligno que nos dé una naturaleza pervertida. Pero la hipótesis del genio maligno se destruye por sí misma. Como objetaba el joven Burman a Descartes: *Auctor contradictoria loquitur si dicat potentissimum et malignum, quia summa potentia et malignitas consistere non possunt.* Para crear, el genio debería ser todopoderoso, pero si es todopoderoso es infinito, y si es infinito es necesariamente bueno. Por otra parte, la cuestión de origen es segunda: sólo se plantea una vez dilucidada la noción de naturaleza: ¿es pensable, es posible una naturaleza intrínsecamente pervertida? Con el padre Garrigou-Lagrange [4], sostenemos que la rectitud de la naturaleza es un principio analítico, inmediatamente reductible al principio de finalidad.

Con todo, no creemos que este principio permita demostrar positivamente la existencia de Dios como Bien beatificante, pues la beatitud del hombre no es de orden natural, no es accesible más que por la gracia. Para que la naturaleza sea recta, no es necesario que alcance su fin siempre y sola, sino solamente que no esté condenada a no poder alcanzarlo nunca. Así, cuando analizamos el apetito de felicidad que es natural al hombre y que lo lleva hacia un Bien infinito, la única conclusión que nos parece autorizada es la siguiente: no es imposible que exista un Bien accesible al hombre.

Al afirmar la rectitud de la naturaleza, se toma posición respecto de la filosofía del absurdo. Para Sartre, el hombre tiene un «proyecto fundamental», que es convertirse en Dios; éste es el fin de todas sus acciones. Pero este fin es irrealizable; por lo tanto, el hombre está condenado al fracaso. ¿Y por qué el hombre no puede llegar a ser Dios? Ante todo, porque ninguna suma de actos finitos puede producir un infinito. Después y especialmente porque la idea de Dios es contradictoria: Dios debería ser a la vez *en sí* y *para sí*, lo que es imposible. Sobre ello, nosotros diremos lo siguiente: Es falso que el hombre tenga un deseo natural de ser Dios; tiene un deseo natural de beatitud que sólo puede encontrarse a la vista de Dios, pero esto es muy distinto. Es verdad, no obstante, que existe en el hombre un deseo de ser Dios; pero no es «natural», precisa-

4. *Dieu*, p. 302; *Le Réalisme du principe de finalité*, II, cap. V.

mente porque es perverso e imposible de realizar; es una de las concupiscencias, el orgullo, que es la fuente y el alma del pecado. Esta concupiscencia se encuentra con seguridad en el hombre, pero en el «hombre antiguo», para emplear términos de san Pablo, es decir, en la naturaleza caída por el pecado original. Y, felizmente, todas nuestras acciones no derivan de esta concupiscencia.

De ahí se deriva que no puede verse claro en la filosofía existencialista sin recurrir a ciertos principios teológicos. Aunque no sea exactamente nuestro tema, continuemos un instante por este camino para abrir algunas perspectivas.

El principio *Desiderium naturae nequit esse inane* está en el centro de la teología de la gracia. Los términos del problema son los siguientes: Por una parte, hay en el hombre un apetito natural de la beatitud; por otra parte, esta beatitud sólo puede encontrarse en Dios visto «cara a cara»; es esto a la vez un dato de fe y una verdad filosófica: en efecto, puede demostrarse que ningún bien creado puede saciar el querer del hombre. Por último, la visión beatífica es un don de la gracia, que sobrepasa las fuerzas y las exigencias de la naturaleza. Así, pues, tenemos que preguntarnos si el hombre sin la gracia no está en un estado de absurdidad, animado de un deseo que no puede satisfacer, si la gracia, pues, no le es necesaria para asegurar la rectitud de su apetito. Pero entonces la gracia sería exigida por la naturaleza, cosa que la Iglesia se niega absolutamente a admitir porque es negar la gratuitidad de lo sobrenatural.

No faltan soluciones para esta dificultad fundamental. Indicaremos solamente dos. Una, la más sencilla, es la del padre Garrigou-Lagrange. Consiste en admitir que el hombre tiene dos fines: uno natural al que puede llegar con sus propias fuerzas; otro sobrenatural que conoce únicamente por la fe y que no puede desear ni alcanzar sin la gracia [5].

La otra solución es la del padre De Broglie. Está muy bien matizada. Ante todo, la idea de que el hombre tenga dos fines últimos no le parece satisfactoria. Por otra parte, ¿cuál es el sentido exacto del principio *desiderium naturae*...? Solamente éste: no es imposi-

5. *Le Sens du mystère* II, cap. I y II; *Le Réalisme du principe de finalité*, II, cap. V.

ble al hombre alcanzar su fin. El principio no dice que lo alcance siempre, ni que pueda llegar a él por sí solo, sino solamente que su fin no le es inaccesible. De ello se sigue que el apetito de beatitud es sólo una veleidad condicional, no una voluntad plena y eficaz. Y es una llamada, una espera, un deseo ineficaz de la gracia lo que le permitiría pasar del estado de la *veleidad* al estado del querer efectivo. Así la gracia no está puesta sobre una naturaleza que no la desea en modo alguno y que puede prescindir de ella para alcanzar su fin natural. Pero a la vez queda salvaguardado el carácter gratuito de lo sobrenatural, ya que la gracia no está de ningún modo exigida por la naturaleza. Sin la gracia, la naturaleza humana no sería vana o absurda puesto que tendría la veleidad de un bien posible [6].

5. El apetito elícito.

Por definición, el apetito elícito es el que resulta del conocimiento de un bien. Por lo tanto, solamente existe en los seres vivos dotados de conocimiento.

La teoría es la misma en el fondo que para el apetito natural. La inclinación sigue a la forma, sigue al ser. La diferencia procede de que, en el conocimiento, el que conoce se convierte en objeto a la vez que sigue siendo él mismo, y se convierte intencionalmente, adquiere la forma del objeto además de su propia forma.

Por lo tanto, a las tendencias naturales innatas que derivan de su propia forma, se superponen unas tendencias adquiridas que se da al conocer. De donde viene el principio: *Appetitus elicitus consequitur formam apprehensam.*

De ahí se sigue que el apetito elícito se dirige hacia lo que *parece* bueno; su valor depende, pues, del valor del conocimiento que lo excita y orienta. Si el conocimiento es *verdadero,* significa que es conforme con la realidad, por lo tanto, que lo que parece bueno *es* bueno; la tendencia que de él resulta es entonces recta. Pero el

6. *La Place du surnaturel dans la philosophie de St. Thomas,* en «Recherches de Sciences religieuses» 1924; cf. Roland-Gosselin, *Béatitude et désir naturel,* en «Revue des Sciences philo. et theo.» 1929.

conocimiento puede ser *erróneo.* En este caso, lo que parece bueno *no es* bueno en realidad. Se desea igualmente, pero la tendencia está viciada. Esta idea nos prepara dificultades cuando se trate de explicar el pecado; pero cada cosa a su tiempo.

Los apetitos elícitos se clasifican según la especie de conocimiento del que derivan, y en definitiva según la naturaleza del objeto. Habrá apetitos *sensibles,* que derivan del conocimiento sensible y se dirigen a un objeto concreto; y un apetito *intelectual* que tiene por objeto el bien concebido de un modo abstracto por la inteligencia.

Para terminar, bastará subrayar la importancia de los apetitos en la vida psicológica. Son la raíz de toda la vida afectiva, pues los sentimientos y las pasiones son, ya tendencias, ya estados de conciencia que resultan de tendencias satisfechas o frustradas. Son también el principio de la vida activa, porque las acciones son la consecuencia directa de las tendencias. Por último, mandan sobre el conocimiento mismo en cuanto a su ejercicio, porque hay en el hombre una tendencia natural a sentir y a comprender.

Dicho esto, estudiaremos, según el programa anunciado, la vida consciente por planos: primero la vida sensible, después la vida intelectual. En el plano sensible, estudiaremos primero el conocimiento, después las tendencias. Y el conocimiento sensible se subdivide a su vez a primera vista en *experiencia externa* y *experiencia interna* (cf. la síntesis que da santo Tomás sobre el conocimiento sensible en la cuestión discutida *De Anima,* art. 13).

CAPÍTULO IV

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE EXTERNO

Es necesario ante todo delimitar la materia de estudio. Dejaremos aquí de lado la anatomía y la fisiología, que estudian solamente los órganos de los sentidos, e incluso la psicología experimental que se reduce casi a la psicofísica y a la psicofisiología, estudiando las relaciones entre la sensación como fenómeno psíquico y sus causas, ya físicas, el excitante, ya fisiológicas, la excitación. Dejaremos, pues, de lado las cuestiones de «umbral», ya sea primitivo, ya sea diferencial, así como las leyes de Fechner y de Weber, las cuestiones de tiempo de reacción y la cuestión de la «sede» de las sensaciones.

Lo que nosotros emprendemos es un estudio filosófico del fenómeno global del conocimiento sensible. Y necesariamente comprende tres puntos: el estudio de los objetos, *sensibile,* los sensibles, el estudio del sujeto, *sensus,* el sentido, y el estudio del acto, *sensatio,* la sensación. El orden es indiferente. Como el objeto y el sujeto son correlativos, no podemos estudiar el uno sin cuando menos tocar el otro. El acto los supone a los dos, pero también los revela. Pero existe un orden lógico, que seguiremos, que consiste en ver primero los dos términos antes de su síntesis, y primero el objeto porque él es el que especifica el acto y la función.

I

EL OBJETO DE LOS SENTIDOS

Desde un punto de vista biológico muy amplio, podemos decir que la función de los sentidos consiste en poner al ser vivo en relación con el medio físico en el que tiene que vivir, y al que, para vivir, tiene que adaptarse. Todos los sentidos concurren a este fin. Diremos, pues, en general que el objeto de los sentidos es el medio físico, o el universo material, o el conjunto de los cuerpos con los que estamos en relación.

Pero las cosas que podemos sentir son innumerables. Nos vemos obligados, pues, a dejar de lado los «objetos materiales» de los sentidos, a saber el detalle de todo lo que es sensible, y considerar solamente su «objeto formal», es decir, el aspecto en que aparecen a nuestros sentidos las cosas, sean cuales fueren. Desde este punto de vista resulta posible e incluso fácil una clasificación. No explica nada, y evidentemente no es éste su fin, pero nos proporciona un lenguaje y unas ideas precisas (cf. *De Anima,* II, 13; n.os 384-387).

Hay que distinguir ante todo entre el objeto *per se* y el objeto *per accidens.*

El objeto *per se,* o directo, es lo que un sentido percibe en razón de su naturaleza, o por constitución. Es lo que corresponde a la sensación «bruta» o «pura» de la psicología moderna, o aun a los datos inmediatos del sentido. La sensación pura es rara en el adulto, porque el espíritu añade al dato bruto recuerdos, ideas, interpretaciones, razonamientos y juicios. Sólo se encuentra en el caso de objetos que se ven por primera vez y de los que nada se sabe por otra parte, o bien también en el intervalo que separa el sueño del despertar completo y en el que el ambiente más familiar parece extraño porque la memoria y la inteligencia aún no han entrado en juego. Podemos también encontrarla por un esfuerzo de introspección analítica. Sea cual fuere, la presencia de este dato señala la diferencia entre una percepción y una alucinación.

El objeto *per accidens,* o indirecto, es lo que el sentido no per-

cibe por sí mismo, sino que lo añade el espíritu al objeto directo. Es el conjunto de los elementos no-sentidos que el espíritu sintetiza a lo que se ha sentido, de tal modo que prácticamente resulta indiscernible. Es el que corresponde a la percepción: por ejemplo, ver a Sócrates, oír el ruido de un auto en la calle.

El objeto *per se* se divide a su vez en objeto *propio* y objeto *común.*

El objeto propio es el que sólo es perceptible por un sentido. Es, pues, el objeto formal estricto de un sentido, o el excitante adecuado, o también la cualidad sensible que Locke llama «segunda». Él fundamenta la distinción entre los diversos sentidos.

El objeto común es aquel que puede percibirse por varios sentidos, en o por su objeto propio. Cada sentido capta, pues, el objeto común a su manera: así el movimiento es percibido por la vista como variación en la posición de manchas de color, por el oído como variación de los sonidos, por el gusto como sucesión de sabores, etc. Aristóteles encuentra cinco especies de sensibles comunes: el movimiento y el reposo, el número, la figura y el tamaño. Los tres primeros pueden ser percibidos por todos los sentidos; la vista y el tacto los perciben todos. Corresponden a las cualidades primarias de Locke, y a este fundamento de naturaleza cuantitativa que Descartes reconocía a la sensación.

El sensible propio es un cuerpo, pero en la medida en que tiene «propiedades sensibles», es decir, una acción susceptible de afectar a un sentido. Aquí la psicofísica cobra todo su interés, determinando las condiciones físicas necesarias para que un cuerpo sea sensible. Por ejemplo, que emita unas vibraciones de tal frecuencia para que sea visible, audible o caliente; que emita partículas gaseosas para que sea oloroso; que sea soluble para que sea sápido; que sea consistente y resistente para que sea táctil. O, más particularmente, qué es lo que hace que un cuerpo sea blanco, negro o rojo; cuál debe ser su constitución química para que sea dulce, salado o amargo, etc.

II

LOS SENTIDOS

1. Existencia de los sentidos.

Desde el punto de vista biológico, la existencia y la diversidad de los sentidos se explica por las necesidades vitales de los seres vivos superiores. Pues, salvo accidente, la naturaleza dota a cada ser de lo que le es necesario para vivir. Siempre es posible un accidente, pero entonces está perturbada la actividad natural, y tenemos un «monstruo». Santo Tomás escribe: *Cum natura non deficit in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae quot sufficiant ad vitam animalis perfecti* (*S.Th.* I, 78, 4).

Es ésta una «conveniencia», que se encuentra realizada en la mayoría de los casos, pero no es una necesidad metafísica que permita *deducir* los diversos sentidos de la naturaleza del ser vivo y de sus necesidades. Además, caeríamos en una especie de círculo vicioso, pues sería necesario primero conocer la naturaleza, que solamente nos es conocida por sus actos. Es porque encontramos un sentido en un ser, que llegamos a la conclusión de que le es necesario. El principio permite solamente jerarquizar los sentidos según su mayor o menor utilidad biológica, después de haberlos descubierto. Por ello nos parece destinada al fracaso una tentativa como la de Lavelle en su *Dialectique du monde sensible,* donde pretende deducir la sensibilidad del espíritu finito, y los diversos sentidos, de la sensibilidad. Un espíritu finito no está forzosamente encarnado, puede ser puro, y si se habla de sensibilidad para un espíritu puro, es en un sentido muy distinto que para nosotros. Y de la noción de sensibilidad en general no puede derivarse este o aquel sentido. Dicho de otro modo, el único camino posible es analítico. El camino sintético no conduce a nada, sino a hacerse la ilusión de deducir lo que se ha empezado por inducir.

La distinción y la clasificación de los sentidos se hace partiendo del objeto propio. Este principio de la psicología aristotélica ha sido

renovado por la psicología fenomenológica: sólo sabemos, por ejemplo, que estamos dotados del sentido de la vista, porque hay para nosotros, ante nosotros, un universo coloreado. Nos remontamos del objeto a la función que lo proporciona.

Los antiguos distinguían cinco sentidos: el sentido de los colores: la vista, el de los sonidos: el oído, el de los sabores: el gusto, el de los olores: el olfato, el de la resistencia: el tacto. Pero sabían que el tacto es también un género que comprende diversas especies: *Sensus tactus est unus in genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem* (*S.Th.* I, 78, 3 ad 1). Así hay una puerta abierta a todas las precisiones de la psicología experimental que distingue el sentido muscular, cinestésico, cenestésico, el sentido del dolor, del calor, de la orientación y del equilibrio. Es posible que aún se descubran más. Pero la división en cinco sentidos es lo bastante exacta.

2. Naturaleza de los sentidos.

Huelga insistir en que nosotros nos situamos en el punto de vista metafísico. Intentaremos precisar algo más el concepto de sentido.

a) Un sentido es una *facultad.*

Puesto que el ser vivo reacciona de una u otra manera a los estímulos, hay que admitir en él el poder o la potencia de realizar estos actos. Una facultad no es un *ser,* y aún menos una *substancia,* pues no tiene existencia propia, no existe separada sino solamente *en* un ser vivo, que es una substancia. Es, pues, un «accidente», cuyo estatuto ontológico está muy bien definido por la fórmula: *non est ens sed entis.*

b) El sentido es una *potencia pasiva.*

Esto no significa que sea puramente pasivo, ya que es, por el contrario, un poder de actuar. Hay que sostener este punto firmemente contra Kant, que define la sensibilidad como una función puramente pasiva, la «receptividad de las impresiones», y reserva la actividad para el entendimiento. Ahora bien, como veremos, hay pasividad en la inteligencia, y la sensibilidad está dotada de cierta actividad, puesto que conoce. Pero el sentido solamente entra en ac-

tividad y pasa al acto si es movido, es decir, excitado desde fuera, *Sensus est potentia passiva quae nata est immutari ab exteriori sensibili* (*S.Th.* I, 78, 3).

c) El sentido no es *ni material ni espiritual.*

No es puramente material, corporal, no se reduce al órgano. En efecto, si el órgano no está animado, a pesar de ser excitado, no proporcionará sensación. El sentido tampoco es espiritual. El funcionamiento de los órganos no es solamente una condición de la sensación, es *constitutivo* de la sensación. Ésta es el acto de un órgano. La prueba que santo Tomás da es que la intensidad de la excitación altera el sentido. *Sensitivum patitur a sensibili cum immutatione corporis. Unde excellentia sensibilium corrumpit sensum* (*S.Th.* I, 75, 3 ad 2). Comparemos, por ejemplo, el deslumbramiento del ojo ante el sol y el deslumbramiento de la inteligencia ante un principio evidente: el ojo queda ciego durante un cierto tiempo, mientras que la inteligencia conserva toda su actividad.

De ahí se sigue el principio: *sentire est conjuncti.* La fórmula completa es: *Sentire non est proprium corporis, neque animae, sed coniuncti* (*S.Th.* I, 77 5). Hay que descartar, pues, el esquema cartesiano, que se ha hecho clásico: la cosa produce una impresión sobre un cuerpo vivo, es decir, animado, y esta impresión provoca una reacción original del ser vivo que es la sensación.

No obstante, el sentido puede recibir el nombre de facultad del alma, *potentia animae,* porque es el alma la que da vida al cuerpo y por lo tanto la posibiiidad de sentir. Ella es la raíz de la sensibilidad.

III

LA SENSACIÓN

Procederemos en dos etapas: primero intentaremos determinar la naturaleza de la sensación, después intentaremos explicarla [1].

1. Cf. VAN RIET, *La Théorie thomiste de la sensation externe,* en «Revue philo. de Louvain» 1953.

a) *Naturaleza de la sensación.*

La doctrina puede reducirse a cuatro aserciones:

1. La sensación es un *fenómeno psíquico.*

Esta tesis va contra el materialismo en todas sus formas: mecanicismo, epifenomenismo, teoría de los choques nerviosos. Este género de materialismo floreció en el siglo XIX; ahora va ya de capa caída, pero puede llegar a revivir si el marxismo logra imponerse en la enseñanza.

Sin entrar en el detalle de las discusiones, señalaremos simplemente que la sensación es un acto *espontáneo* en cuanto a su origen e *inmanente* en cuanto a su término. Es, pues, un acto vital, o psíquico en su sentido amplio. Además, si es un acto de conocimiento, como vamos a demostrar, es *inmaterial,* porque el conocimiento en general no es posible si no está separado de la materia.

2. La sensación es un acto de *conocimiento.*

Esta tesis se afirma contra Descartes, Malebranche y, más generalmente, contra todas las escuelas idealistas. Descartes sostenía, en virtud de los presupuestos de su sistema, que la sensación no nos da a conocer las cosas *en sí mismas,* sino solamente en la medida en que son *útiles o perjudiciales* para la vida. Es ésta una concepción *pragmatista* de la sensibilidad; la encontramos también en Bergson, que también niega (en el cap. I de *Matière et Mémoire*) que la sensación tenga un valor especulativo y sólo le reconoce un valor práctico.

Es cierto que la sensación tiene un papel biológico. Hemos afirmado, desde el principio, que los sentidos permiten la adaptación del ser vivo a las variaciones de su medio.

Es cierto también que los sentidos no nos revelan la *naturaleza* de las cosas tal como son en sí mismas. Y esto es cierto para todas las funciones humanas, incluso para la inteligencia que, no obstante, penetra más profundamente que el sentido en la naturaleza del objeto. Ello es evidente para los sentidos que sólo nos dan a conocer los *accidentes* exteriores de las cosas. Descartes derriba una

puerta abierta cuando, en la *Deuxième Méditation,* demuestra largamente que los sentidos no nos dan a conocer la esencia de un trozo de cera. En efecto, sólo nos revelan algunas de sus cualidades sensibles, que son variables según el estado físico de la cera.

Pero hay que sostener que la sensación es un conocimiento, que revela algo, digamos un *aspecto* de la naturaleza del objeto. Podemos demostrarlo partiendo de la tesis misma de Descartes. Pues la utilidad de una cosa resulta de lo que la cosa es. Si el azúcar es bueno, ello resulta de su naturaleza. Así, pues, si admitimos que los sentidos nos dan a conocer la utilidad, debemos admitir que, a su manera, nos dan a conocer la naturaleza.

¿Y cuál es esta manera? Revelan la naturaleza de las cosas en la medida en que las cosas actúan sobre ellos.

3. La sensación es un conocimiento *relativo.*

Esto es evidente, porque todo conocimiento es «relativo». Pero, como hemos visto, el principio de relatividad sólo cuando se aplica a medias conduce a una doctrina «relativista».

Porque el conocimiento sensible es relativo primero *a un objeto:* existe sólo por esta relación que lo constituye como conocimiento. Es también relativo *al sujeto.* Esto es lo que ordinariamente se entiende como relatividad, y es cierto.

La sensación es relativa primero a la *naturaleza de los sentidos:* cada uno de ellos, según su constitución, opera una selección entre el conjunto de las acciones que recorren el universo. Es cierto, pues, como decían los escépticos, que si tuviésemos otros sentidos el mundo nos aparecería de un modo distinto; es ésta una verdad de Perogrullo. En segundo lugar, la sensación es relativa al *estado* del sentido: salud, fatiga, saturación, lesión. Y es relativa también a las *demás sensaciones* que la preceden o la acompañan: es éste un hecho explotado por los artistas, especialmente en música y en pintura. Por último, es relativa a la *atención,* y por lo tanto a lo que gobierna nuestra atención, a saber, las tendencias y la voluntad. Es, pues, verdadero que, en cierta medida, no vemos más que lo que nos gusta y solamente oímos lo que queremos oír.

4. La sensación es una *intuición.*

La relatividad no impide que la sensación sea una intuición. En efecto, ¿qué es una intuición? El término puede tener sentidos muy diversos, pero su sentido propio y primero es éste: *el conocimiento inmediato de un objeto concreto presente.*

En el conocimiento sensible, el objeto es *concreto.* Es, si se quiere, una cuestión de definición, ya que hemos convenido en llamar «sensible» al conocimiento de objetos concretos. Pero es también un hecho: los sentidos tienen por objeto lo singular, este hombre y no el hombre, este color y no el color.

Además, el objeto está *presente* a los sentidos. No llega físicamente o materialmente al sentido, como una piedra a un ojo, sino intencionalmente, por su acción o por su *species.* Pero esto basta para hacerlo presente.

Por último, el conocimiento sensible es *inmediato,* se produce sin «discurso», sin razonamiento. Hay que descartar, en efecto, las «teorías de la inferencia», que pretenden que, para pasar de la impresión, que es subjetiva, a la existencia de un objeto real, hay que razonar y aplicar el principio de causalidad. De hecho, la sensación da lo real sin que haya necesidad de razonar, ni aun inconscientemente. El error de las teorías de la inferencia consiste en creer que la impresión sensible es subjetiva y percibida como una modificación de mi conciencia. La impresión es, por el contrario, objetiva desde el primer momento. Cuando abro los ojos, lo que percibo es un universo coloreado y no mi sensación de color.

b) *Explicación de la sensación.*

La explicación metafísica consiste en *analizar* el hecho de la sensación, es decir, buscar los principios lógicamente requeridos para explicar su posibilidad. Esto nos lleva a desmontar su mecanismo, si podemos decirlo así, a distinguir diversas fases, no cronológicas, sino lógicas.

1. El sentido, por ser una «potencia pasiva», permanece *en potencia* de sentir mientras no es excitado, movido, por una acción procedente del exterior.

2. El objeto *actúa* según su naturaleza. Ello es evidente, y es un principio general de metafísica que puede formularse, ya *omne agens agit sibi simile,* ya *operari sequitur esse.* Se invoca, pues, el principio de causalidad, pero es para explicar la sensación, no para vivirla. Demuestra que la sensación versa sobre un *existente,* pues la acción sigue al ser, y que revela un aspecto del objeto ya que la acción expresa su naturaleza.

3. Esta acción no es puramente material, porque tiene su origen en la *forma* del objeto. Esto basta para asegurar el «parentesco» requerido entre los dos términos para que sea posible una unión. No parece, pues, que sea necesario hacer intervenir los astros ni a los ángeles para explicar la sensación.

Apoyándose en un texto de santo Tomás (*De Potentia,* 5, 8), algunos tomistas creen que la teoría del conocimiento sensible no puede darse sin recurrir a los ángeles [2]. En este texto, muy oscuro, en el que se mezclan de un modo inextricable las tesis más firmes de la metafísica eterna con los puntos de vista más caducados de la física aristotélica, santo Tomás, en efecto, refiere a los cuerpos celestiales y a las substancias separadas el poder que tienen los cuerpos terrestres de producir formas intencionales. A nuestro entender, si esto fuese verdad, sería lo mismo que afirmar que la filosofía es incapaz de constituir una teoría del conocimiento, ya que la existencia de los ángeles sólo por la fe nos es conocida. Pero no es cierto, porque los cuerpos no actúan *sobre el espíritu,* o sobre el alma, *por su materia,* lo que es completamente imposible, incluso con el concurso de los ángeles; actúan *por su forma* sobre una sensibilidad, es decir, sobre un *órgano animado,* lo que es completamente distinto. Su acción es portadora de forma, y esta forma es recibida por un sentido apto para asimilarla.

4. En efecto, el sentido recibe la acción del objeto según su naturaleza. Es también un principio de metafísica general: *quid-*

2. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Réalisme du principe de finalité,* pp. 180-191; SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître,* p. 153, n.º 1; MARITAIN, *Les Degrés du savoir,* p. 229, n.º 1.

quid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Esta pasión del sentido es la *species impressa.* No es otra cosa que la acción misma del objeto, pues *actio et passio sunt idem,* la acción y la pasión son ontológicamente idénticas; sólo hay entre ellas una diferencia de punto de vista: la pasión es la acción en cuanto recibida.

5. El sentido excitado reacciona según su naturaleza, es decir, que *conoce.* No conoce la *species,* sino por ella y gracias a ella al objeto mismo. La cualidad sensible es lo mismo que es conocido, la cosa en tanto que actúa actualmente sobre el sentido.

Conclusión.

Ahora ya estamos en situación de dar una definición de la sensación que exprese su naturaleza o esencia: «el acto común del que siente y lo sentido», *actus communis sensati et sensus* (*De Anima* III, 2; n.os 592-593). Esta fórmula resume toda la doctrina anterior. Muestra a la vez la objetividad y la subjetividad, igualmente esenciales, del conocimiento sensible, señala la parte de actividad y de pasividad de los dos términos, y marca su unión.

Podemos desarrollarlas con dos notas de orden crítico. Primero, que el sentido es *infalible* respecto de su objeto propio. O funciona, o no funciona. Si no funciona, no hay sensación. Si funciona, funciona bien, necesariamente, porque su acto es idéntico al de la cosa. No existe, pues, el «error de los sentidos». Solamente hay error en la interpretación de los datos sensibles y en el juicio que se sigue.

Por otra parte, los sentidos son la única función de conocimiento que nos pone en contacto con *lo real* o *lo existente.* La imaginación construye representaciones, y la inteligencia no conoce más que por conceptos abstractos que dejan escapar todos los caracteres concretos y la existencia de su objeto: versa sobre las esencias. Por consiguiente, los *juicios de existencia* solamente pueden verificarse por «resolución en lo sensible», es decir, por referencia a una experiencia. Pero ello no exige que el objeto que se juzga sea dado por la experiencia: basta que, de un modo más o menos directo, el

juicio se funde en una experiencia. La aplicación más importante de esta idea tiene lugar en la demostración de la existencia de Dios. El tomismo no admite la validez de la «prueba ontológica», que procede por simple análisis del concepto de Dios. Razona, sin duda, pero partiendo de una experiencia: *sensu constat aliqua moveri in hoc mundu*... La conclusión tiene un valor existencial, porque el punto de partida del razonamiento es una intuición sensible.

CAPÍTULO V

LOS SENTIDOS INTERNOS

No se trata aquí de las funciones englobadas en el tacto, que nos dan a conocer los órganos internos del cuerpo: sentido muscular, cenestesia, etc. Son también «sentidos externos», porque su objeto, aunque interior al cuerpo, es exterior al sentido o, digamos, a la conciencia. Las funciones llamadas «sentidos internos» tienen por objeto un estado de conciencia.

En lenguaje escolástico, son: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la cogitativa, la memoria (*S.Th.* I, 78, 4).

I

EL SENTIDO COMÚN

Hay que evitar los equívocos de lenguaje. Tomamos aquí la expresión «sentido común» en la acepción técnica que tiene en Aristóteles y santo Tomás.

El sentido común no es, como podría hacernos creer el uso actual, el «buen sentido», común a todos los hombres, es decir, la *inteligencia* en su actividad espontánea, o la *razón,* «poder de distinguir lo verdadero de lo falso», como dice Descartes al principio del *Discours*. Esta asimilación del sentido común al buen sentido procede de Reid. Se introdujo en la escuela tomista en el siglo XIX y encontró su defensor más profundo en el padre Garrigou-Lagrange, con la obra titulada: *Le Sens commun, la Philosophie de*

l'être et les formules dogmatiques. Lo menos que podemos decir es que esta asimilación es una desviación respecto de la doctrina de santo Tomás, para quien el sentido común es un *sentido*, una función del conocimiento sensible [1].

Pero el sentido común no es tampoco, como podría hacernos creer una analogía verbal, un sentido que tenga por objeto los «sensibles comunes». Pues, como hemos visto, los sensibles comunes son objetos exteriores, y son captados por los sentidos externos con su objeto propio. El sentido común es un sentido *interno*. Si queremos una expresión moderna, la que mejor le conviene es la de «sentido íntimo», de Maine de Biran, o la de «conciencia sensible».

1. Funciones del sentido común.

Hay dos hechos que conducen a admitir la existencia del sentido común y que, a la vez, bastan para determinar sus funciones.

El primero es que nosotros distinguimos y unimos cualidades sensibles *diferentes*, de orden diferente, como un color y un sabor. Por ejemplo, ante un terrón de azúcar, distinguimos el blanco de lo azucarado y lo referimos al mismo objeto. Mas, para *comparar*, hay que probar a la vez los dos términos. Pero esto ningún sentido particular puede hacerlo: la vista distingue el blanco y el rojo, porque son dos colores, pero no lo blanco y lo dulce, porque ella no experimenta lo dulce; igualmente, el gusto distingue lo dulce y lo salado, pero no lo dulce y lo blanco, porque no percibe los colores. Por consiguiente, hay que admitir en el hombre una función única que experimenta las diversas sensaciones y las compara. A esta función la llamamos «sentido común».

Por otra parte, nosotros conocemos nuestras sensaciones. No sólo sentimos el objeto, sino que sabemos que lo sentimos. Ahora bien, un sentido no puede reflexionar sobre sí mismo porque es orgánico. El ojo ve los colores, pero no puede ver su visión de los colores. *Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem. Visus enim non videt seipsum, nec videt se videre* (*C.G.* II, 65).

1. Cf. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, cap. I.

Así, pues, hay que admitir una función de conocimiento distinta que tiene por objeto los actos directos del conocimiento sensible. Y éste es también el sentido común.

2. Naturaleza del sentido común.

El sentido común no es una función de *reflexión*. En efecto, reflexionar es volver sobre sí mismo. Ahora bien, aquí el conocimiento tiene por objeto una cosa distinta que el sentido común: su objeto son las sensaciones de los demás sentidos.

Tampoco es una función *intelectual*, pues su objeto no es abstracto; es una función sensible, porque tiene por objeto este fenómeno concreto que es la sensación de un objeto determinado.

Pero esta función sensible no la podemos poner en el mismo plano que los sentidos externos, porque no versa sobre los objetos exteriores, sino sobre nuestra sensación de los objetos. Es como el centro, o la raíz, o el principio de la sensibilidad, *radix et principium sensuum externorum*. De ella procede la aptitud para sentir de los cinco sentidos externos, y en ella se terminan las impresiones que reciben de sus objetos: *Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum* (*De Anima* III, 3; n.º 609).

Por ello el sentido común no resultaría mal designado con el nombre de *conciencia sensible*. Y si quisiéramos ampliar la idea, llegaríamos a la consecuencia de que no existen sensaciones inconscientes. Y creemos que es verdad. Pues una sensación puede ser más o menos consciente, a veces *subconsciente*, pero no absolutamente *inconsciente:* dejaría de existir como sensación. Los psicólogos que hablan de sensaciones inconscientes confunden el fenómeno psíquico del conocimiento con el fenómeno físico de excitación.

II

LA IMAGINACIÓN

1. Descripción.

Tomaremos como un hecho primero, que no tiene discusión, que la imaginación es una función de conocimiento sensible que tiene por objeto el fantasma.

Que es una función de *conocimiento,* se manifiesta porque consiste en representarse un objeto. Es de orden *sensible,* porque su objeto es concreto. Esto es evidente en la mayoría de los casos; lo es menos cuando nos representamos un esquema, que se acerca al estado abstracto. Pero, incluso esquemática, la imagen es aún concreta: por ejemplo, un «monigote» o una cifra.

Lo que distingue a la imagen de la sensación es que su objeto es *irreal.* La imagen no es la presentación, sino la representación de un objeto real, en ausencia de éste. Esta diferencia es un dato fenomenológico, como muestra muy bien Sartre en su estudio sobre *L'Imaginaire:* el objeto *se presenta como irreal.* Sin duda, hay una excepción: la alucinación. Pero nada autoriza a considerar la alucinación, que es rara, como el caso normal; por el contrario, ella es la anormal. Por consiguiente, el conocimiento por imaginación se termina en la conciencia: *Visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis sicut ad objectum* (*De Veritate,* 10, 8 ad 2 *in contra*). Su objeto es el fantasma, o lo imaginario; no tiene existencia fuera del acto que lo ve; respecto a él es verdadera la afirmación de Berkeley: su *esse* consiste en su *percipi.*

2. Conservación y reproducción.

La imaginación como conocimiento supone dos funciones que son anteriores a ella y que la hacen posible: la conservación y la reproducción de las imágenes. Ellas son necesarias para explicar la representación de un objeto ausente.

La conservación es lo que comúnmente, pero equivocadamente, se llama memoria. Es aún muy misteriosa. Santo Tomás dice que es *quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.* Descartes vuelve a tomar esta metáfora y la aplica a las ideas innatas: «yo las saco de algún modo del tesoro de mi espíritu». Pero esto sólo son comparaciones, no explican nada; por lo demás, las «huellas cerebrales» y las «imágenes latentes» de la psicología moderna no valen más: son unas etiquetas colocadas sobre los hechos.

Desde el punto de vista metafísico, la explicación podría ser la siguiente. Por la sensación, el sujeto recibe una nueva forma; recibe en sí, sin perder su propia forma, la forma del objeto. Ahora bien, nada obliga a creer que pierda esta forma cuando la sensación cesa, es decir, cuando cesa la acción del objeto. En esta hipótesis, nunca olvidaríamos nada, toda sensación podría ser revivida. El problema consiste entonces en explicar por qué no lo son, por lo tanto en explicar el olvido. Ésta es la posición de Bergson, y hasta aquí nos parece justa. Pero él explica el olvido por las exigencias de la acción: la conciencia sólo admitiría las imágenes útiles para la acción presente. Esto supone que discierna las imágenes útiles de las que no lo son, por lo tanto, que tenga una cierta conciencia. Pero se trata de explicar la inconsciencia. Según los principios tomistas, el principio de inconsciencia en nosotros es el cuerpo (de tal modo que el alma separada del cuerpo adquiere una conciencia plena de sí misma). El olvido se explicaría, pues, por la estrechez de la conciencia, y a su vez la estrechez de la conciencia por la materialidad del hombre.

La reproducción, llamada, evocación (el término técnico es *reminiscencia*) consiste en tomar conciencia de la forma conservada, o más exactamente en construir una imagen, *species expressa,* partiendo de la *species impressa.* Lo que no exige otra explicación que la espontaneidad vital.

La cuestión que aquí se plantea es saber si la imagen es el objeto mismo conocido *(id quod)* o el medio de conocer el objeto *(id quo).* A ella responderemos que hay que distinguir, aunque a menudo se las confunda y precisamente porque se las confunde, la imagen como objeto representado: lo imaginario o el fantasma, y

la imagen como acto por el que el objeto es a la vez constituido y conocido. Pero es claro que la intención se dirige al objeto y no al acto, pues la imaginación no es una función reflexiva.

Ahora es necesario precisar que la imagen a veces se produce en continuidad con la sensación, sin intervalo de tiempo, por lo tanto en presencia del objeto real. Pero incluso en este caso no hace más que *representarlo,* mientras que la sensación lo *presenta.* Por ello la imaginación está sujeta a error.

Pascal escribe, en un *Pensée* célebre: «Hay en el hombre esta parte engañosa, esta maestra de error y de falsedad, y tanto más falaz porque no lo es siempre, pues sería regla infalible de verdad si fuese regla infalible de mentira» (fr. 82, edit. Brunschvicg). En esto Pascal es eco de santo Tomás, que decía menos elocuentemente: «El sentido no se equivoca sobre su objeto propio, pero las imaginaciones son casi siempre falsas», *phantasiae ut plurimum sunt falsae* (*De Anima* III, 5; n.º 645).

La idea de falsedad aquí está tomada de un modo muy amplio, pues, hablando con propiedad, la imagen ni es verdadera ni falsa; el error formal no empieza más que a partir del momento en el que se *juzga* que la imagen está conforme con la realidad. Pero la imaginación a menudo entraña errores. Los casos más graves son la ilusión y la alucinación que estudiaremos, al menos sumariamente.

3. Ilusión y alucinación.

La ilusión es una imagen evocada por una sensación presente, pero más viva y precisa que ella, de tal modo que creemos ver lo que en realidad sólo imaginamos. Así, tomar una palabra por otra al leer: creemos leer lo que imaginamos partiendo de algunos signos percibidos.

La alucinación es una imagen viva y precisa sin objeto que le corresponda: ver a alguien en el jardín, mientras no hay nadie. Incluso en este caso, la imagen es evocada con ocasión de una sensación, de modo que no hay diferencia radical entre la alucinación y la ilusión. Existe solamente una diferencia de grado, pues la base sensible es menor en la alucinación que en la ilusión.

Es importante observar que estos fenómenos no pueden tomarse como base de un argumento escéptico e idealista, aunque sea uno de los argumentos más corrientes y repetidos. Podemos, en efecto, preguntarnos *cómo,* por qué mecanismo, se produce la alucinación, y cómo puede resolverse. Pero preguntarnos si toda sensación no será más que una alucinación, es un contrasentido, pues al plantear la cuestión hemos distinguido ya los dos fenómenos; y la cuestión no se plantearía si no los distinguiéramos.

III

LA ESTIMATIVA

Llamamos así al elemento de conocimiento que está implicado en el *instinto,* siendo el otro elemento un apetito natural. En efecto, el instinto puede definirse como: una tendencia y una habilidad innatas. La tendencia innata es lo que llamamos un apetito natural; la habilidad es la estimativa. Este nombre está reservado al instinto animal. En el hombre, la misma función se llama *cogitativa* porque está perfeccionada por la razón.

1. Funciones de la estimativa.

Es una función de conocimiento: su objeto es la *utilidad* o la nocividad de las cosas percibidas. Ahora bien, la utilidad no es un hecho, una cualidad sensible; santo Tomás la llama *intentio insensata,* una relación que no puede ser percibida por ningún sentido. ¿Es un objeto interno? Sí, principalmente. La estimativa supone sin duda la percepción de un objeto, pero también la imaginación de otra cosa no dada, a saber: el efecto, la acción futura de la cosa percibida; se dirige al futuro imaginado, imaginado tan confusamente como se quiera.

¿Por qué es necesario admitir una facultad de esta clase, distinta de los sentidos y de la imaginación? Porque el animal busca o huye ciertas cosas, no porque sean buenas o malas de sentir o imaginar,

sino a causa de su utilidad o nocividad real aunque lejana. Así la oveja huye del lobo, no porque le desagrade su color, sino porque tiene el presentimiento de su malignidad. Y el pájaro que construye un nido elige un trocito de paja, no porque le resulte agradable de ver, sino porque le podrá servir para constituir un elemento del nido.

La estimativa se acerca, pues, a la inteligencia; opera un principio de abstracción captando una relación. Pero no es aún la inteligencia propiamente dicha, porque no capta lo universal; la relación se mantiene siempre concreta: la utilidad de esta brizna de paja para este nido en construcción, no la naturaleza de la paja ni la naturaleza del nido, y la relación de medio a fin.

Es éste el lugar de señalar que es falso definir la inteligencia como la captación de las relaciones. Los sentidos también perciben relaciones, entre dos colores, entre dos sonidos, etc. Lo que caracteriza a la inteligencia es captar la relación como tal, pero éste es un simple caso particular de su función de abstracción.

Podemos, pues, hablar de *inteligencia animal,* análoga a la inteligencia humana. La analogía es precisamente la conjunción de parecidos y de diferencias. Puede insistirse a voluntad sobre los parecidos o sobre las diferencias: los dos son verdaderos a la vez.

2. Funciones de la cogitativa.

Es la misma función, pero considerada en el hombre. ¿Por qué darle un nombre distinto? Porque el hombre es inteligente, y su inteligencia influye sobre el juego de sus instintos. Los perfecciona, de modo que, aunque sean aún instintos, no son ya instintos animales, sino instintos humanos. Santo Tomás dice que en el hombre el instinto está perfeccionado *per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam* (*S.Th.* I, 78, 4 ad 5). El mecanismo de esta refluencia es muy obscuro, pero el hecho es patente.

También se llama a la cogitativa *ratio particularis:* consiste en una comparación, *collatio,* de los casos particulares para obtener una regla empírica de acción. Es la fuente de la *experiencia,* en el

sentido humano de la palabra y no en el sentido científico, la fuente de la experiencia de un «hombre de experiencia». Es de una extrema importancia para la vida práctica, que se desarrolla en lo concreto. Y puede bastar muy bien para la vida, y ha bastado, de hecho, durante milenios, antes del advenimiento de las ciencias y las técnicas. La ciencia no puede substituirla precisamente porque es abstracta, establece leyes universales, mientras que la acción versa siempre sobre situaciones concretas.

IV

LA MEMORIA

1. Objeto.

Con frecuencia se confunde la memoria con la imaginación. La memoria la supone, y podemos llamar memoria, en sentido amplio, a la facultad de conservar y de reproducir imágenes. Pero lo que especifica a la memoria es su objeto formal, a saber: *el pasado.* Es el conocimiento del pasado como tal, *cognitio praeteriti ut praeteriti.*

Su acto propio es, pues, el *reconocimiento* de los recuerdos, o el recuerdo como tal, es decir, una imagen en cuanto es referida al pasado. Es lo que Bergson ha visto muy bien cuando distingue la memoria-hábito y la memoria-recuerdo.

Esta relación de un fenómeno presente al pasado es también una *intentio insensata,* simétrica de la relación al futuro que es percibida por la estimativa. Pues si el futuro aún no existe, el pasado ya tampoco. Tanto en un caso como en el otro, uno de los términos de la relación no es dado, de suerte que la relación misma no puede ser percibida por los sentidos.

2. CONDICIONES.

La memoria supone, pues, además de una imagen presente, cierta percepción, o una apreciación del tiempo. No exige la idea abstracta del tiempo, pues la idea presenta la esencia «tiempo» de un modo intemporal, y de ningún modo es necesario saber qué es el tiempo para percibirlo; e incluso ello de nada serviría. No exige tampoco una *medida* precisa del tiempo «objetivo», sideral o social (años, meses, semanas, etc.). Por otra parte, si lo miramos bien, el tiempo no es una magnitud mensurable porque solamente se da el instante presente. Lo que llamamos medida del tiempo es una medida del espacio recorrido por un móvil supuesto, animado de una velocidad uniforme. Tal medida indirecta del tiempo es útil para una localización precisa de los recuerdos: me encontré con tal amigo el año pasado en el mes de julio, etc. Pero no es necesario que haya recuerdo. La simple impresión de lo «ya visto» basta, ya que es esta referencia al pasado, aunque el pasado siga indeterminado, lo que es característico del recuerdo.

La memoria supone solamente la *percepción concreta* de la duración *interior*. Es lo que se llama tiempo propio o subjetivo, por oposición al tiempo objetivo y social. Pero el tiempo subjetivo es tan real o incluso más que el tiempo objetivo.

Esta percepción, a su vez, supone dos cosas: por una parte, la *sucesión* de los estados interiores, y por otra parte la *identidad* personal, es decir, que yo subsisto a través del cambio, no inmóvil, puesto que cambio, pero sí permanente. Contra Bergson, hay que mantener la necesidad de esta permanencia del sujeto. Ante todo, para que haya duración, pues de otro modo los fenómenos se sucederían sin ninguna relación, formarían una sucesión de apariciones y de desapariciones instantáneas y no serían el cambio de nadie. Y por otra parte, para que haya percepción del cambio: si yo viviese en un presente instantáneo, no podría percibir la diferencia de dos estados sucesivos.

Así es la identidad personal lo que fundamenta la memoria. Esto no impide que en otro sentido sea la memoria lo que fundamente la identidad personal: si se entiende por «identidad» la posibilidad de definir quién soy. Pues esta definición se hace por mi pasado: nombre, apellido, fecha de nacimiento, padres, profesión, etcétera. Un amnésico es incapaz de decir quién es. Desde el punto de vista social, es decir, en el plano de los fenómenos, ha «perdido» su identidad.

3. MEMORIA E INTELIGENCIA.

En el hombre, la memoria se halla perfeccionada por influencia de la inteligencia. Ésta organiza los recuerdos, los reúne y los encuadra en ideas generales, facilitando su evocación y localización.

Hasta aquí sólo hemos considerado la memoria *sensible*. ¿Puede admitirse en el hombre una memoria propiamente *intelectual*? Es ésta una cuestión delicada (*S.Th.* I, 79, 6). Si entendemos la memoria en un sentido estricto, como conocimiento del pasado, entonces no hay una memoria intelectual. Pues el concepto es abstracto, representa una esencia intemporal, abstracta de todo carácter concreto, de todo lazo y de todo momento determinado. Pensar la esencia «triángulo», por ejemplo, no implica ninguna referencia al pasado. Si buscamos cuándo por última vez hemos pensado en un triángulo o hemos resuelto un problema de triángulos, vamos a parar al plano de la memoria sensible.

Pero si tomamos la memoria en un sentido amplio, como conservación y recuerdo de las formas inteligibles, santo Tomás admite una memoria intelectual que pertenece al intelecto posible. Y, en efecto, no hay razón para admitir que los conceptos adquiridos se pierdan. Pero podríamos también sostener que no es necesario admitir una memoria intelectual, que podemos pasar sin ella, y que, por lo tanto, debemos pasar sin ella en virtud de la «navaja de Occam»: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. En efecto, basta ser inteligente, es decir, dotado de un intelecto agente, para formar instantáneamente un concepto partiendo de fantasmas sensibles rememorados. Lo que queda en la inteligencia cuando cesa de pensar una esencia, no es una forma latente, una *species intelligibilis*, es solamente un *habitus*, una aptitud para concebir rápida y fácilmente tal o cual tipo de conceptos.

CAPÍTULO VI

EL APETITO SENSIBLE

La noción de apetito sensible ya ha sido definida: es una *tendencia* hacia un objeto concreto, aprehendido como bueno por los sentidos; podríamos llamarla también la *sensualidad* despertada por la sensibilidad.

En este nivel, el apetito sigue *necesariamente* al conocimiento. En efecto, la elección libre supone que se conozca el bien o la bondad, y que se compare un bien particular con la bondad pura y perfecta, con el Bien absoluto. Pero la bondad no es un objeto sensible, sólo puede concebirla la inteligencia. Por lo tanto, hay lugar para la libertad en el juego de los apetitos sensibles.

Pero el apetito sensible puede ser presentado como un *análogo* inferior de la voluntad. Primero, porque es, como ella, un apetito elícito. Después, porque, antes de la aprehensión del objeto, es *indeterminado,* dispuesto a tener por objeto cualquier bien; de suerte que si se reduce la libertad a la indeterminación previa de los actos, no se encuentra ninguna diferencia entre el apetito sensible y el apetito intelectual. Por último, porque las sensaciones que se presentan en un momento dado son tan numerosas que la conducta de un animal es la mayor parte de las veces *imprevisible;* parece libre para quien la observa desde fuera.

I

CLASIFICACIÓN DE LOS APETITOS

El fondo es único; es la tendencia hacia un bien, o el *amor* de este bien. Ya en el plano sensible, habría que distinguir diversas formas de amor, de las que una cuando menos, el amor de amistad, presenta un cierto desinterés (cf. *S.Th.* I-II, 26, 4). Pero reservemos esta cuestión que no se plantea en toda su importancia sino en el plano espiritual. Para simplificar, tomaremos aquí el término amor en el sentido de afición o gusto por algo. Esta tendencia es «extática», porque lleva al sujeto hacia un bien trascendente tal como es en sí y en concreto. No obstante, es «egoísta» porque el sujeto desea el bien para sí mismo.

Este amor es la fuente de otros apetitos diferentes que se distinguen por su objeto formal (*S.Th.* I, 81, 2).

1. Primero, la tendencia hacia un bien implica la tendencia inversa respecto del mal, a saber: que nos separemos y apartemos de él, lo que constituye el *odio*. Todo odio, en efecto, está fundado sobre un amor previo, igual que la noción o la formalidad de mal aparece solamente como la contraria de un bien. Así, pues, los odios de un hombre solamente pueden definirse en relación con sus amores, como derivaciones o consecuencias.

Los dos movimientos inversos de búsqueda y de huida pertenecen al mismo apetito que santo Tomás llama *concupiscible*. No hay en este término ninguna apreciación moral. Desde el punto de vista religioso, y en el lenguaje de las Escrituras, la concupiscencia es un apetito de goce *desenfrenado,* es decir, desconcertado, que no está sometido al dominio de la razón, sino que conduce al hombre a actos desordenados. El apetito concupiscible es, sin duda, la fuente o la raíz de la concupiscencia, pero provisionalmente dejamos de lado su relación con la razón, y lo consideramos tanto en el animal como en el hombre.

2. Si el bien que hemos de alcanzar se presenta como difícil o *arduo,* el amor se transforma en instinto de *lucha* contra el obstáculo. Pues decir que el bien es arduo es decir que estamos separados de él por algún obstáculo que debe ser superado. Ahora bien, este instinto de lucha es diferente del apetito concupiscible, ya que hace abandonar un placer y soportar sufrimientos. Inversamente, si el mal amenaza, el instinto de huida deja paso al instinto de resistencia. Esta tendencia se llama apetito *irascible.*

3. La distinción entre el apetito concupiscible y el apetito irascible está implicada en el doble sentido de la palabra *corazón.* «Tener corazón» significa, por una parte, ser amante, afectuoso y, por otra parte, ser valiente, lleno de valor para afrontar los peligros. Ha vuelto a hacer esta distinción Pradines, en su *Filosofía de la sensación,* distinguiendo los sentidos de la necesidad y los sentidos de la defensa.

Lo irascible por naturaleza está ordenado a lo concupiscible, pues la lucha contra el obstáculo sólo tiene sentido y razón de ser si es para obtener un bien. No obstante, puede momentáneamente considerarse como independiente, pues su fin próximo es la *victoria* sobre el obstáculo, e incluso antes su fin inmediato es la *lucha* en sí misma. De modo que puede ocurrir que habiendo abordado un obstáculo con vistas a obtener un bien, llega a olvidarse este fin para no pensar más que en la victoria, e incluso que se olvide este fin próximo para concentrarse en la lucha que entonces toma razón de fin, al menos provisionalmente.

II

LAS PASIONES

Tomaremos aquí el nombre de pasión, no en el sentido moderno, estricto, de tendencia que se ha hecho predominante, sino en el sentido antiguo, clásico hasta el siglo XVII, tal como lo encontramos aún en Descartes, Spinoza, Bossuet, san Francisco de Sales, como

designando los *sentimientos* en general o, en términos modernos, los estados afectivos.

El sentido antiguo se justifica perfectamente. Primero, porque la pasión es el estado del que sufre. Las facultades de conocimiento tienen, sin duda, una cierta pasividad original, pero en seguida reaccionan, y el conocimiento es precisamente su reacción. Mientras que el apetito es constantemente pasivo: nos sentimos atraídos por un objeto. Y sin duda el apetito desencadena una serie de operaciones para obtener el bien atrayente, pero, tomado en sí mismo, solamente expresa el hecho de *ser atraído*. Y más especialmente en el apetito sensible hay otra pasividad, la de la conciencia en relación con el cuerpo, pues un elemento del sentimiento es la conciencia de una cierta modificación física (*S.Th.* I-II, 22).

En efecto, todo sentimiento está constituido por tres elementos:

1. La *immutatio corporalis* es un elemento esencial de la pasión sensible. Podemos incluso decir, como W. James, que es la conciencia de modificaciones físicas. Sin ella, el sentimiento estaría «desencarnado», sería cerebral, intelectual; lo que significa que no sería un estado de la sensibilidad. Tiemblo, tengo miedo, mi miedo está constituido por el temblor.

Pero la modificación física es solamente la base o la materia del sentimiento. No lo explica todo, sólo el calor del sentimiento, y por el contrario, ella misma necesita explicación: por qué se producen estas modificaciones, por qué son, y por qué son así.

2. El *conocimiento* es otro elemento, también esencial: pues él desencadena todo el proceso y especifica el sentimiento. Si tiemblo, es porque he visto un oso Pero el conocimiento sería inerte, puramente especulativo sin el apetito que despierta.

3. El elemento principal del sentimiento es, pues, el *apetito* en sí mismo, que se despierta y especifica por el conocimiento y que lleva consigo modificaciones físicas. Si tengo miedo del oso que veo es en el fondo porque me gusta la vida y odio el sufrimiento y la muerte. De modo que las pasiones están muy bien designadas con el nombre de *movimientos del apetito*.

III

CLASIFICACIÓN DE LAS PASIONES

Se trata de una clasificación *genética*, es decir, muestra claramente cómo las pasiones nacen y se diversifican partiendo del apetito. Sobre este punto, Bossuet, en su *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, y san Francisco de Sales, en su *Tratado del amor de Dios*, vulgarizan a santo Tomás (*S.Th.* I-II, 23, 4, desarrollado I-II, 25-48).

Hay que distinguir primero los movimientos del apetito concupiscible y los del apetito irascible.

1. Movimientos del apetito concupiscible.

En relación con un *bien* considerado en sí mismo, existe el *amor*. Si no poseemos el bien, o si está ausente, el amor es *deseo*. Si el bien está presente, poseído, hay *delectación*, goce. Esta afirmación implica, lo que por otra parte es evidente, que el amor es el fundamento del goce, dicho de otro modo, que la posesión de un bien que se ha dejado de amar no proporciona ningún goce. Y esto es lo que ocurre a menudo cuando alcanzamos un bien que hemos imaginado y deseado ardientemente bajo un aspecto imaginario: su posesión sólo nos proporciona desilusión.

En relación con un *mal* considerado en sí mismo está el *odio*. Si el mal está ausente, lo contrario del deseo es la *aversión*. Si el mal está presente, lo contrario del goce es el *dolor* o la tristeza.

2. Movimientos del apetito irascible.

Ante un *bien difícil* de obtener, que forzosamente ha de ser ausente, pues un bien poseído ya no es difícil, el deseo engendra dos pasiones. Si el bien aparece como posible de alcanzar, está la *esperanza*, y si aparece como imposible, la *desesperación*.

Ante un *mal difícil*, las cosas se complican. Este mal puede

estar presente o ausente, y si está ausente puede aparecer como posible o como imposible de vencer. Tendremos, pues, las pasiones siguientes. En el primer caso, *cólera:* luchamos contra el mal presente. En el segundo caso, *audacia:* vamos al encuentro del mal porque lo consideramos vencible. En el tercer caso, *temor:* nos alejamos de él porque lo creemos invencible.

3. Encadenamiento de las pasiones.

Explicado esto, podemos mostrar cómo se engendran las pasiones en la conciencia. Tomemos el caso más complicado: un bien arduo, separado de nosotros por un obstáculo.

El primer movimiento es el *amor* del bien considerado en sí mismo; es el resorte de todo lo que sigue.

Por el hecho mismo de que el bien es amado, el obstáculo que de él nos separa aparece como un mal y se convierte en objeto de *odio.*

Simultáneamente se despiertan el *deseo* del bien y la *aversión* hacia el obstáculo.

Según que el obstáculo aparezca como superable o insuperable, nace la *esperanza* o la *desesperación.* Cada una de ellas da lugar a un desarrollo paralelo.

La esperanza engendra la *audacia:* salimos al paso al obstáculo; después la *cólera,* en el momento en que lo abordamos, y por último la *delectación,* cuando hemos vencido el obstáculo y poseemos el bien.

Paralelamente, la desesperación engendra el *temor:* retrocedemos ante el obstáculo. No hay movimiento de cólera porque no llegamos a estar en contacto con el obstáculo. El temor engendra directamente la *tristeza* porque no poseemos el bien deseado.

Conclusión.

El valor de esta clasificación consiste ante todo en el orden que establece en los movimientos complejos del corazón humano. Este orden es a la vez conceptual y genético. ¿Orden *conceptual?* La

teoría precedente nos da una descripción precisa de las diferentes pasiones, deduce su «esencia». Por ejemplo, ¿qué es el deseo? Es el amor (sensible) de un objeto concreto que aparece como bueno y no es poseído. ¿Qué es la cólera? Es el movimiento del apetito que nace en contacto con un mal, etc.

¿Orden *genético?* La teoría permite explicar, en cierta medida, los movimientos del corazón. Así el odio se funda en un amor, porque una cosa no aparece como un mal si no es con relación con un bien que es amado; si no se tiende hacia un bien, no se hallarán obstáculos en el camino. O también se comprende que la satisfacción pueda desaparecer en el momento mismo en que se consigue un bien que se deseaba: lo dejamos de amar porque nos damos cuenta de que con nuestra imaginación lo habíamos dotado de cualidades ilusorias. O también se comprende que los temperamentos miedosos pocas veces monten en cólera: huyen ante el mal, de modo que, en la mayoría de los casos, no se ponen en contacto con él.

Pero el orden es solamente segundo, secundario. Lo que constituye el valor principal de la teoría, es su *verdad,* su correspondencia con la realidad de las pasiones y su juego: de ello cada cual puede juzgar, comparándola con su propia experiencia.

CAPÍTULO VII

EL ALMA DE LAS BESTIAS

La vida sensible es común a los hombres y a los animales. Pero los animales están limitados a ella, de modo que para concluir este estudio conviene determinar cuál puede ser la naturaleza del alma animal [1].

1. Los animales tienen un alma.

Hacemos esta afirmación contra Descartes y su teoría de los animales máquinas. Ésta deriva de la concepción cartesiana del alma como substancia pensante y del cuerpo como substancia extensa. Descartes sostiene con razón que los animales no piensan; la prueba que da es que no hablan. Y de ello concluye que no tienen alma: son puros autómatas, máquinas, más complicadas solamente que las que el hombre es capaz de construir.

Contra Descartes, pues, contra Malebranche también, y más ampliamente contra todas las formas del mecanicismo, sostenemos que los animales tienen un alma, un *principio de vida inmaterial,* es decir, irreductible a la pura materia. La cuestión está resuelta de antemano: puesto que viven, tienen un alma. Y puesto que poseen facultades superiores a las de los vegetales, tienen un alma de un orden o de una naturaleza superior. Para caracterizarla, no podemos hacer nada más ni mejor que llamarla «sensitiva».

1. Véase, sobre ello, el precioso y penetrante librito del padre Valensin, *Balthazar.*

2. El alma es única en cada animal.

Esto quiere decir que la vida vegetativa está asegurada por el alma sensitiva, que no hay, en un animal, dos almas, una vegetativa y otra sensitiva.

Podemos admitirlo. No hay nada imposible en que una forma superior realice funciones inferiores. Quien puede lo más puede también lo menos. El alma animal puede muy bien asegurar las funciones vegetativas, aunque sea capaz de más, a saber, de sentir y de asegurar todas las funciones de la vida sensible.

Hay que admitirlo, en virtud de la concepción metafísica de la «forma substancial». Suponemos admitido que el alma es, en un ser vivo, su *forma*. Ahora bien, la forma es lo que da el ser a la substancia. Así, pues, si hubiese varias formas, habría varias substancias, y su unión solamente podría ser *accidental*, es decir, una simple yuxtaposición. Pero es evidente que el animal es *uno;* no está formado por dos substancias de las que una *vive* y la otra *siente*. Es un hecho, e incluso más que un hecho, en el sentido de que la hipótesis de dos substancias es francamente absurda: la substancia que sintiese debería estar eximida de toda vida vegetativa. Es el mismo ser que cumple diversas funciones y posee diversas facultades.

3. El alma animal no es espiritual.

La filosofía cartesiana impregna la mentalidad moderna hasta el punto de que nos resulta difícil no identificar alma y espíritu. Y no obstante, hay que llegar a concebir un grado de ser que es *inmaterial* sin ser *espiritual*. Al atribuir un alma al animal, no queremos decir que sea del tipo humano, por el contrario afirmamos que no es espiritual. Depende del cuerpo en cuanto al ser, *in esse* (*S.Th.* I, 75, 3).

Primero, no hay razón para admitir la espiritualidad del alma animal. Lo que obliga a admitir la espiritualidad del alma humana es la presencia en el hombre de actos como la abstracción y la reflexión, que no pueden ser orgánicos. Y no encontramos señales de

tales actos en el animal: la imaginación, la memoria y la estimativa bastan para explicar su comportamiento. Podemos tomar como signo de la ausencia de pensamiento propiamente dicho la falta de lenguaje, como decía Descartes, a condición de precisar que no se trata del lenguaje espontáneo — pues es cierto que los animales se comunican entre sí por medio de un cierto lenguaje —, sino de un lenguaje abstracto que suponga una comprensión del signo como tal. Así el comportamiento animal no ofrece ninguna base para una prueba de la espiritualidad del alma. Admitirlo sería una hipótesis puramente arbitraria.

Por otra parte, existen razones para no admitirlo. En efecto, hemos visto que sentir es una operación del cuerpo vivo, del cuerpo animado, *sentire est coniuncti*. Los órganos concurren intrínsecamente a las operaciones sensibles. En virtud del principio *operari sequitur esse,* llegamos a la conclusión de que si la acción sólo tiene lugar con la participación del cuerpo, el principio de la acción no *es* independiente del cuerpo; no existe sin el cuerpo.

4. El alma animal es engendrada y corruptible.

Esto deriva de que no es «subsistente» o espiritual. En efecto, el *fieri* corresponde al *esse;* como ella no existe independientemente del cuerpo, comienza y cesa con él.

Comienza a existir cuando el cuerpo está suficientemente organizado, y éste lo está por el alma de los padres (*S.Th.* I, 118, 1). Cesa de existir cuando el cuerpo está desorganizado por encima de cierto límite; y lo está por los agentes exteriores, pues la muerte resulta de la lucha del organismo contra las fuerzas de destrucción (misterio del envejecimiento).

5. El alma animal es multiplicable.

Al menos en algunos animales inferiores, como los gusanos. Es menos multiplicable que el alma vegetal, porque exige una organización más perfecta. En los animales superiores no lo es en modo alguno.

CONCLUSIÓN.

Para concluir, es necesario señalar la insuficiencia de los argumentos sacados de la *conciencia* y de la *memoria* para probar la espiritualidad del alma humana. Esto quiere decir que los argumentos bergsonianos no pueden admitirse en la filosofía tomista.

Bergson muestra muy bien que los hechos *psíquicos* no están en el espacio, y que los *recuerdos* no se conservan en las células del cerebro [2] (*Données immédiates,* cap. I; *Matière et Mémoire,* cap. II; cf. *L'énergie spirituelle,* cap. I y II). De ahí llega a la conclusión de que, probablemente, el alma sobrevive al cuerpo.

Dejemos a un lado la «modalidad» de la conclusión: ¿es cierta o solamente probable? Lo que criticamos es su contenido. Bergson confunde lo inmaterial y lo espiritual. La conciencia y la memoria no son propias del hombre. Son funciones sensibles que tienen un principio inmaterial, pero no independiente de la materia. Porque llega a lo inmaterial Bergson cree tocar lo espiritual. Su argumento vale tanto para los animales como para el hombre, y en el fondo está impregnado por el prejuicio cartesiano que identifica el alma y el espíritu.

2. Cf. ROMEYER, *Spiritualité et survie d'après M. Bergson,* en «Revue de Philosophie» 1933.

CAPÍTULO VIII

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Pasando ahora al estudio de la vida intelectual, consideraremos sucesivamente, según el esquema adoptado, primero el conocimiento y después el apetito.

Como introducción al estudio del conocimiento intelectual, querríamos presentar unas observaciones generales sobre el *pensamiento,* entendiendo por él el conjunto de los fenómenos psicológicos de inteligencia.

I

PUNTO DE VISTA EXPERIMENTAL

El pensamiento es un campo escasamente estudiado por la psicología experimental. Es un hecho muy fácil de comprobar: en un tratado de 662 páginas (Dwelshauwers), solamente 17 conciernen al pensamiento; en un tratado de 2155 páginas (el Dumas «pequeño»), 64. Es interesante preguntarse por qué. Y la razón de ello es la dificultad que presenta esta materia.

Hay ante todo dificultad de *experimentar.* Las funciones intelectuales están muy separadas de su substrato físico y fisiológico. Podemos muy bien impedirlas por procedimientos físicos, pero no podemos provocarlas a voluntad. No están en dependencia necesaria de sus antecedentes psicológicos, pues tampoco con ellos podemos provocarlas directamente: podemos solamente proporcionar al

sujeto una imagen o una palabra, esperando que efectuará, partiendo de ella, una operación intelectual.

Por otra parte, existe la dificultad de *aislar* las operaciones intelectuales de las palabras en las que se encarnan: el concepto del término, por ejemplo, o el juicio de la proposición. Y es claro que a menudo podemos utilizar el lenguaje sin pensar, e incluso cuando hay pensamiento, ningún procedimiento objetivo permite remontar de la expresión al acto interior.

Por último, existe la dificultad de liberarse de toda mira filosófica, pues la psicología de la inteligencia está estrechamente ligada a la lógica, a la crítica y a la metafísica. La lógica estudia las leyes del funcionamiento correcto del pensamiento. Pero ¿hay otra cosa que estudiar? Un razonamiento que no sea correcto, ¿es aún un razonamiento? ¿Se piensa realmente un concepto contradictorio? Parece que no. De modo que la lógica parece ser la verdadera psicología de la inteligencia. Tampoco podemos separar completamente la psicología de la inteligencia y la crítica del conocimiento, pues la cuestión del valor está estrechamente ligada con la del origen: por ejemplo, la teoría de la abstracción es el eje de toda la crítica. Por último, la metafísica interviene casi inevitablemente, desde el momento en que se habla de espíritu. Y si se rechaza el término a causa de su implicación metafísica, se corre gran peligro de introducir subrepticiamente una concepción materialista que es también una metafísica.

Por lo poco que la psicología experimental se ha interesado en las funciones intelectuales, tiene tendencia a reducirlas a las formas inferiores, poniendo entre ellas sólo una diferencia de *grado*. El pensamiento es solamente la forma más elaborada del conocimiento; se pasa por gradaciones insensibles de la sensación a la imagen, de la imagen al esquema, del esquema a la idea, etc. Esta tendencia está plasmada en una tesis muy firme por el «asociacionismo»: toda la vida psicológica, comprendido el pensamiento, se reduce a una asociación de elementos simples.

A fin de cuentas, hay que retener muy pocas cosas de la psicología experimental. Simplemente, la idea de que las funciones intelectuales son originales, irreductibles a las funciones inferiores, es-

tando c. acterizadas por su objeto, que es abstracto. Sin separarlas, por ello, de las funciones sensibles, pues son dependientes de ellas, y en definitiva es el mismo hombre el que siente y el que piensa.

II

PUNTO DE VISTA BIOLÓGICO

No hay ninguna objeción de principio para estudiar el pensamiento desde el punto de vista biológico, y tal vez se llega a él más profundamente que por la simple psicología experimental.

Desde este punto de vista, el pensamiento aparece como una *necesidad vital* para el hombre. Es ante todo una *condición* necesaria de la vida. Los sentidos y los instintos no son en el hombre bastante precisos y perfectos para permitirle una adaptación espontánea al medio. Toda situación nueva, todo cambio en el medio, plantea al hombre un *problema* de adaptación. Y puede definirse muy bien la inteligencia como la función que resuelve los problemas. Por otra parte, el pensamiento es una *consecuencia* necesaria de la vida: es decir, que el hombre no puede abstenerse de pensar; puede solamente dirigir su pensamiento sobre un punto u otro. El pensamiento en él es una actividad *natural* e innata.

Así, pues, tenemos que acercar la inteligencia al instinto. En efecto, puede muy bien sostenerse que el pensamiento es en el hombre una especie de instinto, análogo al instinto animal. Como éste, es una tendencia y una habilidad innata.

Como el instinto, la inteligencia es *específica,* común a todos los individuos de la especie. Esto se entiende en general y salvo accidente, pues siempre es posible, y a veces real, que un individuo no sea conforme al tipo de la especie, que no sea normal. Pero es accidental, y además hay tantos «monstruos» entre los animales como entre los hombres.

Como el instinto, la inteligencia es *infalible,* al menos relativamente. Pues el instinto animal no es tampoco absolutamente infalible; también tiene actos frustrados y errores. En cuanto a la inteli-

gencia, a menudo se equivoca, no podemos negarlo; pero podemos a pesar de ello llamarla infalible en dos sentidos. Primero, en que se da cuenta de sus errores y los corrige; se corrige a sí misma porque no existe una función superior que pueda corregirla. Y la inteligencia puede también llamarse infalible, desde el punto de vista biológico, en el sentido de que llega a resolver los problemas que se le plantean. En el conjunto, la especie humana sobrevive y se adapta a su medio.

Pero, una vez dicho esto, hay que observar también que no podemos llevar hasta el fin la identificación de la inteligencia y del instinto. La inteligencia es una actividad original, o si se quiere un instinto humano, que no es idéntico, sino solamente análogo al instinto animal.

Esto se ve ante todo en que el pensamiento tiene un *fin* especial, que es conocer o más exactamente comprender. Ya los sentidos, que tienen una función biológica muy neta, no se reducen a esta función; poseen su curiosidad propia; ver, oir, gustar, para el placer. Con mayor razón, la inteligencia solamente puede cumplir función biológica teniendo un fin que no sea puramente biológico o práctico, sino especulativo o teórico. Hay en el hombre un apetito natural de saber cuyo cebo es el *asombro,* como Aristóteles ha notado muy bien al principio de la *Metafísica.* El asombro es conciencia de la ignorancia, deseo de saber y búsqueda de la comprensión.

Por otra parte, la inteligencia posee *leyes* propias, las leyes lógicas, que no son reductibles al determinismo físico ni al determinismo psicológico general. No son físicas, pues (físicamente) se las puede quebrantar: hablar y actuar de un modo ilógico o incoherente. No son simples leyes de asociación, de hábito o de interés.

Por último, la inteligencia se distingue radicalmente del instinto animal en que es capaz de *reflexión.* El instinto es pura espontaneidad ciega, pone unos medios con vistas a un fin sin haber reflexionado ni sobre el fin ni sobre los medios más apropiados para conseguirlo. Mientras que la inteligencia es no sólo consciente, sino reflexiva, es decir, capaz de examinar su propia actividad, su orientación y su funcionamiento.

CONCLUSIÓN.

Nos situaremos aquí en el punto de vista *metafísico.* Un estudio de esta clase del conocimiento intelectual debe estudiar ante todo el objeto, lo *inteligible,* después el sujeto, la *inteligencia,* y por último los actos de conocimiento, la *intelección.*

CAPÍTULO IX

EL OBJETO DE LA INTELIGENCIA

Conviene, ante todo, delimitar el objeto de nuestro estudio dando algunas definiciones nominales.

Podemos preguntarnos cuáles son los objetos accesibles a la inteligencia. La suma de los objetos conocibles es el *objeto material* de la inteligencia. Es una esfera de una extensión prácticamente infinita, y no es posible pasar revista a *todo* lo que el hombre es capaz de comprender, aun prescindiendo de los progresos futuros. Además, esto carecería de interés; obtendríamos una especie de enciclopedia sin valor filosófico, pues, cualquiera que sea su número, los objetos no son conocidos por la inteligencia más que en la medida, en el aspecto en que son *inteligibles*. La cuestión es, pues, la siguiente: ¿Qué hay de inteligible? Responder a ella es definir el *objeto formal* de la inteligencia.

Pero la inteligencia puede ser considerada de dos modos: *como inteligencia,* teniendo las leyes y el objeto (formal) de toda inteligencia, cualquiera que sea por otra parte, infinita o finita, pura o encarnada. Desde este punto de vista, el objeto a determinar es el *objeto común* (a toda inteligencia) o el *objeto adecuado* (de la inteligencia como tal). Pero podemos también considerar la inteligencia *como humana,* poseyendo unas leyes especiales y un objeto especial. Desde este punto de vista, el objeto a determinar es el *objeto propio* (de la inteligencia humana).

Ahora bien, este objeto propio, la inteligencia lo conoce directamente; es, pues, también su objeto directo. Pero, por mediación

suya, la inteligencia humana ¿no puede alcanzar otros objetos? Y, si los puede alcanzar, ¿cuáles son y por qué camino? Se trata entonces de determinar el *objeto indirecto* de la inteligencia humana.

Así, todo se reduce a tres cuestiones: 1.ª ¿Cuál es el objeto (formal) *común* de la inteligencia? ¿Qué hay de inteligible, en sí y absolutamente, en todos los objetos conocidos y conocibles? 2.ª ¿Cuál es el objeto (formal) *propio* (y directo) de la inteligencia humana? ¿Qué hay de inteligible para nosotros inmediatamente? 3.ª ¿Cuál es el objeto (formal propio) *indirecto* de la inteligencia humana? ¿No podemos conocer, por medios indirectos, otra cosa que el objeto directo?

I

EL OBJETO COMÚN DE LA INTELIGENCIA

Tesis: El objeto común o adecuado de la inteligencia es el ser.

ADVERTENCIAS.

1. En santo Tomás, esta tesis no es objeto de una deducción regular. Depende más bien de la metafísica general en la que se presenta bajo la forma: *ens et verum convertuntur,* todo ser es verdadero. No obstante, a menudo se formula y presenta como una especie de hecho, evidente, irrecusable. *Illud quod intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens* (*De Veritate* I, 1). *Primo in conceptione intellectus cadit ens... Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile* (*S.Th.* I, 5, 2). *Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis* (*S.Th.* I, 79, 7). *Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum...* (*S.Th.* I, 87, 3) (cf. *S.Th.* I-II, 94, 2; *Meta.* IV, 6; n.º 605) [1].

1. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Première donnée de l'intelligence,* en «Mélanges thomistes»; MARC, *L'Idée de l'être chez St. Thomas et dans la scolastique postérieure,* «Archives de Philo.» X, 1.

2. Recordemos primero que se busca el objeto formal común a toda inteligencia, es decir, el *aspecto bajo el que* la inteligencia como tal alcanza su objeto material.

Puede parecer atrevido pretender dar leyes valederas para toda inteligencia, mientras que nosotros solamente conocemos por experiencia nuestra inteligencia humana. Pero no es imposible. Aunque sea finita y encarnada, nuestra inteligencia es una inteligencia. En ella, pues, pueden discernirse algunos caracteres valederos para toda inteligencia, las leyes de la inteligencia como tal. En efecto, sería absurdo suponer una inteligencia que no tuviese *nada en común* con la nuestra: en este caso, por simple honestidad, no habría que emplear la misma palabra para designarlas a las dos.

3. Para demostrar la tesis, basta pues mostrar que la inteligencia humana, en todos sus actos, no conoce nada que no lo conozca como ser. No quiere decir esto que nosotros tengamos solamente una idea, la idea del ser, pues es evidente, por el contrario, que tenemos muchas más. La tesis significa solamente que, todo lo que se conoce, se conoce como un ser, o como un aspecto, o una forma, o un tipo, o una porción de ser.

PRUEBA.

En todas sus operaciones, la inteligencia alcanza su objeto *sub ratione entis.* Estas operaciones se reducen a tres: la simple aprehensión, el juicio y el razonamiento.

Por simple aprehensión, captamos *lo que es* el objeto. Por el juicio, enunciamos *que es* o *lo que es.* Por el razonamiento, demostramos *por qué es* o por qué es tal.

Así, el objeto es siempre el ser.

COROLARIOS.

Esta tesis constituye uno de los puntos centrales del tomismo. En este punto se dividen las grandes tendencias de la filosofía.

1. El ser es por sí inteligible.

Decir que el objeto de la inteligencia es el ser, equivale a decir que el ser es el objeto de la inteligencia, o que es inteligible en la medida en que es, más o menos según su grado de ser. Esto no trae consigo que cualquier ser sea proporcionado a cualquier inteligencia. Por ejemplo, Dios, que es el ser puro, perfecto, infinito, es soberanamente inteligible *en sí,* pero no *para nosotros,* pues trasciende nuestro espíritu. Con esto se toma posición contra Kant, que separa el ser y el fenómeno, que limita a éstos el conocimiento y declara la cosa en sí incognoscible. Si se quisiera presentar la posición tomista en términos kantianos, podría formularse del modo siguiente: el ser es *nóumeno,* pero el *nóumeno* es *fenómeno* a su manera, pues *aparece,* no a los sentidos, es cierto, sino a la inteligencia.

2. La nada es impensable en sí misma.

Podemos muy bien pensar en la nada, pero no en sí misma, sino sólo *como negación del ser:* ya sea una nada determinada o particular, como negación de un ser determinado, ya sea la nada absoluta, como negación pura y simple del ser. Es lo que Bergson ha visto muy bien en su crítica de la idea de la nada (*Évolution créatrice,* cap. IV). Pero se expresa mal al decir que hay más en la idea de nada que en la idea de ser (ser + negación). La operación intelectual es compleja, pero el resultado es negativo.

Con esta afirmación, tomamos posición contra todas las filosofías que consideran la nada como anterior al ser en nuestro conocimiento. El ser solamente aparece sobre el fondo de la nada, dice Sartre; *ex nihilo omne ens qua ens fit,* dice Heidegger, y añade que la angustia revela al ser en su conjunto porque es el sentimiento de la nada de todas las cosas. Para santo Tomás, el ser es inteligible por sí mismo y constituye el fondo, el material de todo lo cognoscible. Y es en relación con el ser, por lo tanto secundariamente, que podemos concebir la nada. *Primo intelligitur ens, et ex consequentia non ens* (*Meta.* IV, 3, n.º 566). *Primum quod in intellectu cadit est ens, secundum vero negatio entis* (*De Potentia* 9, 7 ad 15).

3. La inteligencia humana puede, en derecho, conocer todo lo que es.

Por limitada e imperfecta que sea, la inteligencia humana no deja de ser una inteligencia que tiene por objeto el ser. De hecho le son desconocidas una infinidad de cosas. De hecho y con derecho, las formas superiores del ser, y muy especialmente Dios, le son incomprensibles. Pero no hay nada que le sea absolutamente inaccesible. *Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibilis. Quidquid enim esse potest, intelligi potest* (*C.G.* II, 98).

Esta afirmación se hace contra el *agnosticismo.* Es absurdo suponer algún ser radicalmente incognoscible, un ser que no *pueda* absolutamente ser conocido. Dar, como título a una obra de 200 ó 300 páginas, *Lo Incognoscible,* como ha hecho Spencer, es completamente ridículo.

II

EL OBJETO PROPIO DE LA INTELIGENCIA HUMANA

Tesis: El objeto propio de la inteligencia humana es *la «quidditas» de las cosas materiales representadas por la imaginación, como abstracta y universal* (*S.Th.* I, 84, 1 y 6; I, 85, 1).

Observaciones.

1. Se busca cuál es el objeto (formal) propio (y directo) de la inteligencia humana. Sin duda, es una inteligencia, y como tal tiene por objeto el ser. Pero es humana, no sólo *finita,* sino además *encarnada.* Posee pues leyes especiales, que determinan las leyes generales valederas para toda la inteligencia, y un objeto propio que es una determinación del objeto común. Conoce al ser y puede conocer todo ser, pero no alcanza directamente más que una de sus formas, la más baja: el ser material. *Intellectus humani, qui est co-*

niunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens (*S.Th.* I, 84, 7). *Obiectum intellectus nostri, secundum praesentem vitae statum, est quidditas rei materialis quem a phantasmatibus abstrahit* (*S.Th.* I, 85, 8).

2. La *quidditas* no significa la *esencia* en el sentido estricto y metafísico del término: aquello por lo que una cosa es lo que es. No quiere decir que captemos directamente la esencia de cada cuerpo, pues es evidente, por el contrario, que sólo llegamos a ella progresivamente, por todo el trabajo de las ciencias y que a menudo la *esencia* propiamente dicha se nos escapa. *Quidditas* está tomado en un sentido muy amplio: *quid est res,* su naturaleza, tan confusa y pobre como se quiera. Por ejemplo, pensar «un animal», «un árbol», «una dínamo», es ya captar la *quidditas* de la cosa, o incluso, en el límite, pensar «una cosa», «un ser». Este objeto puede ser llamado una esencia, y a menudo se le da este nombre para distinguirlo de las cualidades sensibles y de la existencia, y también para subrayar su carácter abstracto.

3. La tesis afirma, pues, a la vez los puntos siguientes: 1.º, la inteligencia humana conoce directamente las cosas materiales; 2.º, sólo a ellas conoce directamente, y aun sólo a aquellas que anteriormente han sido conocidas por los sentidos y que son efectivamente representadas por la imaginación; 3.º, en las cosas, la inteligencia capta al menos confusamente, su esencia; 4.º, a diferencia de los sentidos, cuyo objeto es la cosa material en su individualidad concreta, la inteligencia conoce su objeto bajo forma abstracta, es decir, sin sus caracteres individuales, y por lo tanto como universal.

PRUEBAS.

Las únicas pruebas posibles son *a posteriori;* dicho de otro modo, es una cuestión de hecho, que remite a cada cual a su experiencia.

Para la *primera parte* de la tesis, existe una prueba positiva y una contraprueba negativa.

Positivamente: El concepto está siempre formado partiendo de

imágenes sensibles, como cada uno podemos experimentar estudiando o enseñando. *Hoc quilibet experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando volumus facere aliquem aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum* (*S.Th.* I, 84, 7).

Negativamente: Cuando las imágenes faltan, los conceptos faltan también, como prueban los ciegos de nacimiento. *Deficiente aliquo sensu, deficit etiam scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum: sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus* (*S.Th.* I, 84, 7).

Este último argumento requiere algunas observaciones [2]. Un ciego de nacimiento, ¿no puede hacerse ninguna idea de los colores? Puede, ciertamente, llegar a una noción científica de la luz y de los colores: puede llegar a comprender lo que es una vibración, después la frecuencia o la longitud de onda de una vibración, y, por último, definir el rojo como una vibración de una frecuencia determinada, y el verde como una vibración de otra frecuencia. Llega, pues, diga lo que diga santo Tomás, a una «ciencia» de los colores. Pero santo Tomás tiene razón en el fondo, pues el ciego forma su noción de los colores partiendo de los sentidos que le quedan, el tacto y el oído. Y no tiene un concepto propio y directo de los colores, sino sólo un concepto analógico: dicho de otro modo, es, respecto de los colores, como el clarividente respecto de las realidades que no caen bajo el dominio de nuestros sentidos y que conoce solamente por analogía, como veremos más adelante.

Prueba de la *segunda parte:*

Es un hecho que el concepto representa a su objeto sin ningún carácter individual, sin sus «notas individuantes», sino como «esencia» abstracta, *abstractum ab hoc, hic, nunc* (*hoc* significa este individuo, *hic* este lugar, *nunc* este momento). Y si el objeto es abstracto, es también universal, es decir, aplicable a un número indefinido de individuos; el triángulo, el hombre, son «universales»

2. Cf. ARNOULD, *Âmes en prison,* y VILLEY, *Le Monde des aveugles.*

aplicables a una infinidad de casos particulares. *Sensus non est cognoscitivus nisi singularium... Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet* (*C.G.* II, 66). O, más brevemente: *Sensus est singularium, intellectus autem universalium* (*S.Th.* I, 85, 3).

COROLARIOS.

1. La inteligencia depende de la imaginación de tal modo, que no puede conocer nada sin dirigirse a una imagen, *nisi se convertendo ad phantasmata. Necesse est, ad hoc quod intellectus intelligat actu suum obiectum proprium, quod se convertat ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem* (*S.Th.* I, 84, 7).

Sobre esto hay que observar primero que el fantasma es un engranaje esencial de la teoría del conocimiento. Santo Tomás no dice que la inteligencia se dirige hacia la sensación, sino hacia el fantasma. Podría creerse que la sensación vale más que el fantasma, pues da inmediatamente lo real. Y es verdad. Pero el fantasma es el más alto grado de elaboración del conocimiento sensible, y por lo tanto el más cercano a la inteligencia. Presenta ya cierta abstracción, porque es esquemático, y especialmente porque está separado de las condiciones de tiempo y de situación espacial. Y por ello es el más próximo a la inteligencia. Así, pues, cuando un objeto concreto es presentado por una sensación, no es la sensación el punto de partida de la inteligencia para abstraer, sino el fantasma que se forma en la imaginación al mismo tiempo y que a menudo pasa inadvertido porque la sensación lo aplasta.

Por otra parte, al afirmar que no hay pensamiento sin imagen, ¿no vamos contra los datos de la psicología experimental, especialmente contra los tests hechos por Binet y por la escuela de Wurzburgo, que han hecho que los psicólogos tengan que admitir la existencia de un pensamiento sin imagen? Los tests muestran muy bien que el pensamiento abstracto es distinto de las imágenes, volveremos sobre ello más adelante. Pero no muestran que haya un pensamiento «en acto» sin imágenes. En efecto, las condiciones

mismas de la experiencia obligan a proporcionar al sujeto alguna imagen a partir de la cual intentará hacer acto de inteligencia. Es todo lo que decimos. En cuanto a los resultados, la escuela de Wurzburgo habla de «conciencia de regla» y de «conciencia de dirección»: el sujeto ve intelectualmente y sin imagen *las operaciones* que habría que hacer para llegar a resolver un problema, o *la dirección* en la que se ha de buscar el resultado. Pero éste es un pensamiento implícito, no el acto de la inteligencia del que habla santo Tomás. Puede pues sostenerse que no hay pensamiento en acto sin imagen.

Hay, pues, una dependencia de la inteligencia con relación a la sensibilidad, a la imaginación, a los sentidos, al cuerpo. Esta dependencia se llama «objetiva» porque concierne al objeto del pensamiento.

2. De ahí se sigue una especie de axioma de la psicología aristotélica: *Omnis cognitio a sensu,* o: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* No hay ideas innatas, todo el contenido de nuestro pensamiento está obtenido de la experiencia sensible (*S.Th.* I, 84, 3).

Como este principio ha sido adoptado por la escuela empirista, especialmente por Locke, en oposición al innatismo cartesiano, se dice a veces que Aristóteles, que lo afirmó el primero, es empirista. Pero no puede confundirse la posición de Aristóteles con la de Locke. La diferencia está precisamente en la abstracción, que sostiene Aristóteles y que niegan con perseverancia todos los empiristas. En Aristóteles la experiencia es la base y el punto de partida del conocimiento, pero no es más que esto: la inteligencia no queda limitada a ella, la rebasa desde que entra en acción y abstrae *de* la experiencia lo universal.

3. La misma idea puede también tomar la forma siguiente: *In principio intellectus est sicut tabula rasa in qua nihil scriptum* (*S.Th.* I, 79, 2). La imagen de la tabla rasa significa simplemente que la inteligencia es una «potencia pasiva», como los sentidos, que no tiene conocimientos innatos, sino que recibe sus objetos de fuera.

Estos datos de experiencia son la base de la teoría de la abstracción. Pero son solamente hechos, y es conveniente advertir en seguida que exigen una explicación.

4. Después de esto, casi no hay necesidad de señalar el error del *ontologismo*. Malebranche, y después Rosmini, han sostenido que Dios es el primer objeto que alcanza la inteligencia humana. Santo Tomás ha rechazado formalmente esta idea (*S.Th.* I, 88, 3), que sostenían ya en su tiempo algunos discípulos de san Agustín.

Dios es soberanamente inteligible, es cierto, porque es el ser puro, pero *en sí* y para sí mismo, no *para nosotros,* que somos incapaces de comprenderlo y que solamente llegamos a conocer su existencia partiendo de lo sensible. Dios es también la luz en la que lo vemos todo, en el sentido de que nuestra inteligencia finita, nuestra luz, es una participación de la Inteligencia infinita, la Luz. Pero la luz así definida no es lo que vemos, sino *aquello por lo que* vemos. Y podríamos aún añadir esto contra la teoría de la «visión en Dios»: para que las cosas sean vistas en Dios, sería necesario que fuese visto Dios. Pero la vista de Dios sólo es posible por la gracia, y es beatificante. Y es demasiado evidente que el hombre no goza de la visión beatífica en esta vida (cf. *S.Th.* I, 12, 4-6).

5. Ahora, ¿no podría definirse la inteligencia humana por su aptitud *para ver a Dios*? [3] Ciertamente, se puede, pues esta idea es verdadera y profunda. Pero esta definición es solamente admisible en teología, no en filosofía, pues si la tendencia a la beatitud es un hecho natural, la aptitud para la visión beatífica es una verdad revelada. Como hemos visto, el apetito natural de la beatitud no es más que una veleidad, un deseo ineficaz. Por consiguiente, por más que analicemos la finalidad de la inteligencia, no encontraremos en ella una aptitud para ver a Dios.

Además, si se define la inteligencia por su relación con Dios, deberemos después deducir de ahí la objetividad de las representaciones que se forma de las cosas. Y es lo que intenta hacer el padre

3. Cf. Rousselot, *L'Intellectualisme de St. Thomas.*

Maréchal en el tomo V de su gran obra: *Le point de départ de la métaphysique*. Pero parece difícil fundar el realismo de los conceptos sobre la finalidad subjetiva de la inteligencia. Que ésta sea apta para ver a Dios y que lo desee, no implica necesariamente que las esencias que concibe tengan un fundamento en las cosas. Si no se parte de lo real proporcionado por la experiencia, ninguna deducción permitirá encontrarlo [4].

III

EL OBJETO INDIRECTO DE LA INTELIGENCIA HUMANA

Tesis: Además de la *quidditas* abstracta de las cosas materiales, la inteligencia humana puede alcanzar otros objetos por caminos indirectos: *ella misma y las cosas singulares por reflexión, y las cosas inmateriales por analogía.*

Observaciones.

Solamente las cosas materiales son proporcionadas a la inteligencia humana y a ellas solas puede conocer directamente. Pero también puede conocer otras cosas, todas las formas del ser. Sólo que esto será por caminos indirectos, ya por reflexión, ya por analogía. Las pruebas son también de orden experimental.

1. La inteligencia se conoce a sí misma.

Es un hecho. Igual que hay una conciencia sensible, existe una conciencia intelectual. Pero mientras que un sentido no es capaz de reflexionar sobre sí mismo, de suerte que la conciencia debe ser atribuida a una facultad superior, el sentido común, la inteligencia es capaz de reflexión, de modo que no hay que buscar una facultad especial para la conciencia intelectual.

4. Cf. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, cap. V.

Pero la inteligencia no es para sí misma un objeto directo, solamente se conoce por reflexión sobre un acto directo de conocimiento. El orden de las operaciones (orden no cronológico, sino natural o lógico) es el siguiente: hay primero un acto directo de conocimiento que tiene por objeto *una esencia;* por reflexión la inteligencia conoce primero *su acto;* después llega a conocerse a sí misma como *principio* del acto. Esto no es un razonamiento, sino una percepción (refleja) o una intuición de la inteligencia en y por su acto.

La inteligencia percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia, pues por ser inmaterial sólo puede conocerse por analogía, como todas las cosas inmateriales, y se precisa, dice santo Tomás, *subtilis et diligens inquisitio* (*S.Th.* I, 87, 1 y 3).

Hay, pues, en el tomismo, un verdadero *cogito,* como en san Agustín y en Descartes [5]. He aquí algunos textos: *In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere* (*De Veritate,* 10, 8). *Nullus potest cogitare cum assensu se non esse. In hoc enim quod cogitat, percipit se esse* (*De Veritate,* 10, 12 ad 7). *Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi obiectum (scl. natura materialis rei); et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus cuius perfectio est ipsum intelligere* (*S.Th.* I, 87, 3; cf. *C.G.* III, 46). La diferencia entre Tomás y Descartes reside no en el punto de partida característico, *cogito ergo sum,* como intuición refleja que fundamente un juicio de existencia indudable, sino en el papel de esta verdad en relación con el conjunto del sistema. En Descartes, como en san Agustín, es *la primera verdad* lo que permite escapar al escepticismo y que sirve de base para la construcción de toda la filosofía. Santo Tomás no se cree obligado a escapar al escepticismo ni a construir su filosofía de un modo *lineal,* deduciendo las verdades unas de otras como teoremas geométricos. Si hay una primera verdad en el tomismo, sería más bien el principio de contradicción que dirige todos los pasos del espíritu porque es la primera ley del ser; pero nada podemos deducir de él. Cada sección de la filosofía parte de algunos hechos que son para ella verdades primeras, de suerte que hay varias entradas posibles en el sistema y el orden no es lineal, sino «estelar», es decir, en estrella. El *cogito* no es tampoco el punto de partida de la psicología, pues ésta comienza con la experiencia que hay en el mundo de los seres vivos; ni tampoco el punto de partida de la psicología de la inteligencia, porque los actos son conocidos antes que las potencias, y la esencia objetiva antes que el acto.

5. Cf. De Finance, *Cogito cartésien et réflexion thomiste,* en «Archives de Philosophie» XVI, 2; Romeyer, *St. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain,* en «Archives de Philosophie» VI, 2; Gardeil, *La Perception expérimentale de l'âme par elle-même,* en «Mélanges thomistes» 1923.

Para terminar, hay que añadir que santo Tomás admite un conocimiento *habitual* del alma por sí misma que se funda en la simple *presencia* del alma en sí misma, y no necesita pasar por el mecanismo que hemos indicado. *Mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse* (*De Veritate,* 10, 8). Comprendemos este conocimiento habitual como un conocimiento *implícito,* como un sentimiento confuso y continuo, por lo tanto inconsciente y que no se actualiza más que por reflexión sobre la actividad de conocimiento directo.

2. La inteligencia conoce lo singular.

Es también un hecho que el hombre puede tener alguna idea de las cosas individuales, un concepto singular o mejor un concepto de lo singular. Esto se ve claramente en el juicio del tipo: Sócrates es hombre. Tal juicio sólo es posible si el sujeto individual es conocido de cierto modo por la inteligencia. *Sicut enim supra dictum est quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum singulare per quamdam reflexionem, inquantum redit super phantasmata, a quibus species abstrahuntur* (*De Anima* III, 8; n.os 712-713).

El conocimiento intelectual de lo singular se produce también por reflexión. *Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singularia* (*S.Th.* I, 86, 1). La expresión es voluntariamente reservada e indeterminada: «como por una especie de reflexión». Pero en otra parte santo Tomás precisa que hay, en efecto, reflexión, como para descubrir al sujeto, pero orientada en sentido inverso. Hay primero el acto directo de conocimiento, después la reflexión sobre este acto. Pero en lugar de remontar del acto a su principio activo, la reflexión desciende hacia la fuente objetiva del acto, a saber, el fantasma. *Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est principium sui actus, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta* (*De Veritate,* 10, 5).

La dificultad consiste en comprender cómo la inteligencia puede percibir el fantasma, que es de orden sensible, y como tal no es inteligible. Nosotros interpretamos el texto del modo siguiente. La inteligencia sólo tiene conceptos universales. Pero para hallar lo individual, agrupa los conceptos de tal suerte que el conjunto solamente pueda convenir a un individuo. Así se definirá a Kant como los diccionarios: filósofo alemán, nacido en Koenigsberg en 1724... Cada uno de los términos de la definición es universal y vale para una infinidad de individuos: filósofo, alemán, originario de Koenigsberg, etc. Pero la síntesis designa a un individuo único que, por otra parte, está dado en un fantasma, ya verbal: la palabra «Kant», ya visual, como la silueta dibujada por Puttrich.

La reflexión lleva al fantasma, pero no es la inteligencia la que percibe el fantasma, sino la imaginación. La unión de las dos funciones se hace en la unidad del hombre: el mismo hombre que piensa el grupo de conceptos, imagina el individuo (cf. *De Veritate,* 2, 6 ad 3; 10, 5 ad 5).

3. La inteligencia conoce seres espirituales.

Es un hecho, por último, que podemos conocer otros objetos distintos de las cosas materiales: seres inmateriales y espirituales. Pero no podemos tener de ellos una idea *propia,* sino sólo una idea *analógica* (*S.Th.* I, 88, 1 y 2).

No se trata aquí del «razonamiento por analogía», sino del «conocimiento analógico». ¿En qué consiste?

Este conocimiento supone conocida la *existencia* de los seres espirituales y tiene por objeto determinar su naturaleza o su esencia. En la filosofía aristotélica, la cuestión *an est?* precede a la cuestión *quid est?,* pues sería absurdo buscar la esencia de alguna cosa que no existe o que no puede existir. Pero importa poco para la aplicación del método analógico, que la existencia del objeto nos sea dada por la experiencia, por la razón o por la fe. La existencia del alma nos es dada por la experiencia del *cogito;* la de Dios por la fe o por la razón; la de los ángeles solamente por la fe.

Tomemos el caso de Dios, en el que la analogía tiene su pleno desarrollo. Supuesta la existencia de Dios, la analogía es un procedimiento complejo, medio negativo, medio positivo, que tiene por objeto explicar su naturaleza (*S.Th.* I, 13, 5).

El primer momento es negativo. Se llama *via remotionis,* o «teología negativa». Se separan de la noción de Dios todos los caracteres que no pueden convenirle: no es material, no es extenso, no tiene partes, no está en movimiento, no es bueno como una manzana, ni como un pastel, ni como un hombre, etc. Dejado en sí mismo y llevado al límite, este procedimiento negativo terminaría por definir a Dios como la *Nada.* Y a eso han llegado de hecho ciertos místicos, como Tauler y Suso. Más radicalmente aún, santa Ángela de Foligno, en el momento de morir, se dirigía a Dios diciendo: «¡Oh Nada desconocida!» Santo Tomás mismo, cuando se coloca en la perspectiva de la teología negativa del Pseudo-Dionisio, escribe: *De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit* (*S.Th.* I, 3 proem.). De Dios sabemos no lo que es, sino lo que no es.

Pero la teología negativa no es la única valedera. Si se afirma la existencia de Dios como creador, causa primera del mundo, por

ello mismo estamos autorizados a atribuirle positivamente todas las perfecciones que encontramos en el mundo, en virtud del principio de que debe haber por lo menos tanta perfección en la causa como en el efecto. Pero las únicas perfecciones que tenemos derecho de atribuirle son las perfecciones *puras,* es decir, libres de todo carácter material, y llevadas al *infinito.* Este camino se llama *via causalitatis et eminentiae.*

Aún hay que observar que a partir del momento en que dotamos a una cualidad de un índice de infinito, dejamos de comprender en qué se convierte. Por ello el conocimiento analógico no es nunca *quidditativo,* y por encima de él hay lugar para otras formas superiores de conocimiento, la fe, la experiencia mística y la visión beatífica (cf. *S.Th.* I, 12, 11 y 12).

La fe es obscura; esto forma parte de su definición misma: *fides est de obscuris.* Es, pues, un modo de conocimiento inferior. Pero ello no impide que sea superior al conocimiento analógico en que es *intuitiva.* Pues tiene por objeto no las fórmulas dogmáticas, sino la *realidad concreta* designada por las fórmulas. Las fórmulas son indispensables para dar un objeto a la fe, pero la fe trasciende las fórmulas.

El conocimiento místico también tiene grados. El más elevado es llamado por santa Teresa el «matrimonio espiritual». Es un «contacto» entre el alma y Dios, contacto de substancia a substancia, mientras que las facultades de conocimiento, sentidos, imaginación e incluso la inteligencia, están dormidas. Es una iluminación de la fe, *fides oculata,* en el sentido de que lo mismo que se cree se experimenta. Pero es aún obscuro, alcanza a Dios como escondido, pues en esta vía jamás llega a rasgarse el último velo.

La visión beatífica es la visión clara de Dios tal como es *sicuti est* (1 Ioh 3, 2), *facie ad faciem* (1 Cor 15, 12). Y solamente es posible por una gracia especial llamada «luz de gloria», que eleva el espíritu humano y le hace capaz de tener a Dios como objeto.

La filosofía no puede llegar más alto que el conocimiento analógico. Pero podemos observar que todos lo utilizan, de buen o mal grado, cuando hablan de Dios. Así, G. Marcel, que hace las mayores reservas sobre el valor de la afirmación teológica, vuelve a la

analogía cuando a su vez él define a Dios como el «Tú absoluto», pues equivale a decir que Dios es una persona, un sujeto, *como* el hombre, pero trascendente.

Conclusión.

El conjunto de las tesis que preceden constituye uno de los centros del tomismo, y para un espíritu moderno constituyen su entrada.

Podemos resumirlas de un modo poético y profundo diciendo, con los antiguos griegos, que el símbolo de Atenea es la lechuza. El hombre, dice Aristóteles, es parecido a la lechuza, que, cegada por la luz del sol, solamente puede volar de noche. Pues el espíritu humano se deslumbra ante los objetos puramente inteligibles, y sólo es capaz de percibir las realidades menos inteligibles. «Igual que los ojos de los pájaros nocturnos se deslumbran ante la luz del día, así la inteligencia humana es deslumbrada por las cosas más naturalmente evidentes» (*Meta.* A 1093*b*10). Texto que santo Tomás comenta así: *Unde manifestum est quod difficultas accidit in cognitione veritatis maxime propter defectum intellectus nostri. Ex quo contingit quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent oculi nycticoracum ad lucem diei, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem visus eorum* (*Meta.* II, 1; n.º 282).

CAPÍTULO X

NATURALEZA DE LA INTELIGENCIA

Con la vida intelectual se entra en el dominio propiamente *espiritual.* La vida sensible es *inmaterial,* pero no espiritual, pues la sensación es el acto de un órgano, *sentire est conjuncti.* La vida intelectual es de un orden distinto, trascendente a lo sensible.

Tesis: La inteligencia humana es una facultad espiritual, es decir, subjetivamente independiente del cuerpo.

OBSERVACIONES.

1. Al estudiar el objeto propio de la inteligencia se ha demostrado *que* el cuerpo es necesario para su ejercicio, y *por qué.* La inteligencia originariamente está en potencia y solamente pasa a acto si se le presenta un objeto. Pero el único objeto proporcionado a ella es una cosa material dada por los sentidos y representada por la imaginación. Ahora bien, estas facultades dependen intrínsecamente del cuerpo. Por lo tanto el ejercicio de la inteligencia depende también del cuerpo: éste es una condición necesaria de aquélla.

2. Pero este hecho no implica que la inteligencia sea *en sí misma* dependiente del cuerpo. Depende de él extrínseca u objetivamente, pero podemos demostrar que es independiente de él *intrínseca o subjetivamente,* es decir, en cuanto a su ser.

3. El nervio de la prueba es el principio de causalidad, *operari sequitur esse,* se actúa según lo que se es, la naturaleza de un ser se conoce por sus actos. Así, pues, si la inteligencia tiene actos tales que excluyen la participación directa de un órgano, legítimamente se concluirá que en sí misma es inorgánica.

4. No puede tomarse como punto de partida la memoria que es una facultad sensible. Pero podemos tomar uno cualquiera de los actos directos de conocimiento intelectual: concepto, juicio o razonamiento, o el acto de reflexión, o también el hecho de que la inteligencia puede conocer todos los cuerpos. Este último argumento es el que prefiere santo Tomás, pero es el más delicado. Los más sencillos son el 1.º y el 4.º; los argumentos 2.º y 3.º se reducen al 1.º.

PRUEBAS.

1. Por el *concepto* la inteligencia capta como objeto una *quidditas* abstracta y universal. Ahora bien, una *quidditas* abstracta y universal no puede ser un cuerpo, pues todo cuerpo es singular, *hoc, hic, nunc.* Por lo tanto, el acto que aprehende la *quidditas* es espiritual, y el principio del acto, la inteligencia, lo es igualmente (cf. *C.G.* II, 50).

El argumento que se podría obtener del juicio y del razonamiento se reduce a éste. En el juicio, la inteligencia afirma o capta una *relación;* ahora bien, si una relación no es física, sensible, es en cuanto abstracta, existente entre dos conceptos abstractos. En el razonamiento, el espíritu capta un lazo de *dependencia necesaria* entre unos juicios; y si hay necesidad lógica, es también en lo abstracto, en tanto que el razonamiento despliega las propiedades de una esencia.

2. Por la *reflexión,* la inteligencia capta a su acto y a sí misma. Pero un órgano no puede volverse sobre sí mismo, pues está constituido por partes extensas, y dos partes físicas no pueden coincidir en virtud de la impenetrabilidad de la materia. Así, pues, el acto de

reflexión es espiritual, y la inteligencia que lo realiza lo es igualmente (cf. *C.G.* II, 49 y 66).

Se trata aquí, evidentemente, de la reflexión propiamente dicha, por la que un ser vuelve *sobre sí mismo* y *se conoce* a sí mismo. En el plano físico, la reflexión de un rayo de luz que encuentra un espejo es solamente una analogía lejana de la verdadera reflexión. En el plano del conocimiento sensible, hemos ya advertido que un sentido no puede reflexionar: el ojo ve los colores, pero no ve su visión. Más manifiestamente aún el sentido del tacto es incapaz de reflexión: para poder tocar su tacto sería necesario, no que una mano tocase a la otra, sino que el dedo penetrase en sí mismo, como un dedo de guante que estuviese vacío. En el plano intelectual, la reflexión no consiste en examinar un problema, *reflexionar sobre alguna cosa,* lo que es la *cogitatio,* sino en *reflexionar sobre sí,* lo que es la *reditio completa.* Así entendida, la reflexión es el camino de acceso a lo espiritual más directo que tenemos, es casi experimental.

3. Por último, el hecho de que la inteligencia es capaz de conocer todos los cuerpos basta para probar que ella no es un cuerpo (*S.Th.* I, 75, 2). En efecto, una facultad no puede conocer un objeto si ella ya tiene en sí misma la naturaleza de este objeto: *intus existens prohibet extraneum.* Si la inteligencia conoce los cuerpos, ella no es de naturaleza corporal. Además es capaz de conocer todos los cuerpos, *quoddammodo fit omnia.* Ahora bien, un cuerpo tiene una naturaleza determinada; no puede convertirse en otro sin dejar de ser él mismo. Así, pues, la inteligencia no es ningún cuerpo (cf. *De Anima* III, 7; n.os 680-681).

La dificultad de este argumento se concentra toda sobre el principio: *intus existens prohibet extraneum.* Y, no obstante, este principio es evidente. *Quod potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum* (*S.Th.* I, 75, 2). *Omne quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia et cuius est receptivum* (*De Anima,* n.º 680). Si una facultad de conocimiento tiene en ella y por naturaleza una forma, no podrá

ya recibirla, será pues incapaz de conocer las cosas de la misma especie. Conocerá sin duda esta forma, pero por conciencia, como subjetiva, no como objetiva, como *sí,* no como *otro.*

Bien comprendido, este argumento aparece como el más profundo, el más metafísico. Muestra por qué la materia no piensa: es que un cuerpo está encerrado en sí mismo, cerrado en una naturaleza completamente determinada. Y sin duda la inteligencia tiene también una naturaleza determinada en un sentido, pero no determinada en todos los sentidos: por el contrario, está «abierta» a todas las formas. Y el argumento muestra también en qué consiste la superioridad de la inteligencia sobre los sentidos. Pues los sentidos son ya más «abiertos» que la materia bruta, pero sólo respecto de las cualidades sensibles; cada uno de ellos está abierto para una cualidad determinada. Mientras que la inteligencia está abierta a todos los cuerpos.

COROLARIOS.

1. Hay que admitir a la vez dos tesis aparentemente opuestas y que sería fácil levantar la una contra la otra como la tesis y la antítesis en las antinomias kantianas. Tesis: La inteligencia depende del cuerpo. Antítesis: La inteligencia no depende del cuerpo. Pero esta antinomia es ficticia. Los dos miembros son verdaderos a la vez. El cuerpo es condición del ejercicio de la inteligencia; es necesario para que se le presente un objeto y que ella pase al acto. Pero el acto en sí mismo no es material y la facultad tampoco lo es en sí misma. *Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actus exerceatur, sed ratione obiecti* (*S.Th.* I, 75, 2 ad 3).

2. En consecuencia, ¿qué hay que pensar de la fórmula de que el cerebro es el órgano del pensamiento? Si entendemos por pensamiento el trabajo total que termina en la idea, es verdad que el cerebro, y más ampliamente todo el sistema nervioso e incluso todo el cuerpo, es el órgano del pensamiento. Es el órgano propiamente dicho de todas las operaciones sensibles que son la condición del

pensamiento. Pero si entendemos por pensamiento los actos intelectuales estrictamente tomados, es falso que se realice por un órgano.

La dependencia extrínseca u objetiva de la inteligencia en relación con el cuerpo basta para explicar por qué las lesiones del cerebro provocan enfermedades mentales, y por qué ciertas substancias químicas, llamadas por un horrible contrasentido «suero de la verdad», provocan pensamientos y palabras incontroladas.

3. La misma solución hay para la relación entre el peso del cerebro y la inteligencia. Dejando a un lado las dificultades de establecer una relación precisa, de forma matemática, consideremos solamente el principio. Para la inteligencia animal, puede admitirse una relación directa, pero es porque, propiamente hablando, no hay inteligencia. Para el hombre, la relación es solamente indirecta, extrínseca, en la medida en que el cerebro condiciona el pensamiento.

4. ¿Cómo explicar que el trabajo intelectual se acompañe de fatiga física, especialmente fatiga de la cabeza? Es porque el trabajo intelectual exige el concurso de la imaginación que está ligada a un órgano. Además, se acompaña ordinariamente de actividades anexas, como leer y escribir, y una actitud general del cuerpo, como estar sentado, encerrado, que son de orden físico (*S.Th.* I, 75, 3 ad 2).

CONCLUSIÓN.

Es un espiritualismo exagerado y falso, aunque reciba el nombre de «clásico» porque deriva de Descartes y ha sido introducido en la enseñanza oficial en el siglo XIX por Victor Cousin, no tener en cuenta las condiciones físicas de la vida espiritual. Un espiritualismo sano, es decir tomista, acepta todos los hechos y no se asusta de ninguna experiencia.

Hay en santo Tomás una frase llena de humor que aparece muchas veces y que enseña muy bien la importancia que él daba al cuerpo: *Molles carne bene aptos mente vidimus* (*S.Th.* I, 76, 5; I, 85, 7), texto que podría traducirse así: Es un hecho que los hombres de carnes blandas son inteligentes. Hablaba por experiencia

puesto que él tenía esta contextura. Sin duda, desconfiaría de los metafísicos delgados. No obstante, cuando mira las cosas más de cerca, es a la delicadeza del tacto que atribuye la nobleza del alma y la perspicacia del espíritu. *Ad bonam complexionem corporis sequitur nobilitas animae, quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae et perspicacioris mentis (De Anima* II, 19; n.º 485).

Con ello queda establecida la base de un humanismo que no separa entre el desarrollo del espíritu y el del cuerpo, lo que expresa el adagio: *Mens sana in corpore sano.* No es que la salud del cuerpo engendre por sí misma la salud del espíritu, ni tampoco la cultura, pero le ofrece una base favorable. Por otra parte, Juvenal, del que hemos tomado el adagio, veía a la vez más y menos lejos. Menos lejos, pues no ponía en su verso ninguna segunda intención filosófica sobre las relaciones del alma y del cuerpo. Más lejos, porque ponía una nota religiosa que se olvidan todos los que lo citan. *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano* (*Sátiras* X, 356).

CAPÍTULO XI

LA SIMPLE APREHENSIÓN

Después de haber estudiado el objeto y el sujeto de la inteligencia, vamos a considerar sus actos. El primero se llama la simple aprehensión [1].

I

DESCRIPCIÓN

1. Es el acto de *comprender* algo sin afirmar ni negar nada de ello. Aquí tomamos como un hecho que sea la primera operación de la inteligencia, remitiendo al estudio del juicio la cuestión de saber si, a pesar de las apariencias, no sería el juicio el primero.

Como el objeto de la inteligencia humana es la *quidditas* o la esencia, podemos decir que la simple aprehensión consiste en conocer una *quidditas* abstracta, tan confusamente como se quiera. Si, viendo una cosa, no se comprende lo que es, no hay aún acto intelectual. Si se comprende alguna cosa, por ejemplo, qué es una máquina o un animal, se entra en el plano del conocimiento intelectual.

Podemos pues definir la simple aprehensión: *actus quo intellectus cognoscit quod quid est,* o *apprehendit quidditatem aliquam.*

2. Este conocimiento se realiza en o por un *concepto.* Por esto es frecuente llamar a la simple aprehensión concepción o también

1. Cf. GARIN, *La Théorie de l'idée suivant l'école thomiste;* PEILLAUBE, *Le*

concepto. Pero es un error, pues el concepto es solamente el medio por el que el espíritu capta una esencia.

Pero es un hecho que, para conocer, la inteligencia produce en sí misma una «representación» del objeto en la que lo contempla: *conceptus, verbum mentis* o *species expressa. Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis* (*S.Th.* I, 27, 1).

La *dictio verbi* es esencial a la inteligencia, hasta el punto que se encuentra en Dios. No es que él piense por conceptos abstractos, pero su conocimiento se efectúa necesariamente por un Verbo. El misterio de la Santísima Trinidad consiste en que el Verbo que procede de Dios sea una persona distinta del Padre.

El concepto puede, pues, definirse: *Id quo intellectus apprehendit quidditatem.*

3. El concepto tiene un doble aspecto que se llama «concepto objetivo» y «concepto formal». La expresión no es buena, pues conduce a pensar que hay dos especies de conceptos, cuando sólo se trata de dos *aspectos* del mismo concepto.

El *concepto objetivo* o, mejor, el aspecto objetivo del concepto, es el concepto en cuanto nos da a conocer alguna cosa, en cuanto representa un objeto o que tiene un contenido. Es el *objeto pensado.*

El *concepto formal* o, mejor, el aspecto subjetivo del concepto, es el concepto en tanto que es concebido por la inteligencia, en tanto que emana de ella permaneciendo a la vez en ella. Es el *pensamiento del objeto.*

El concepto formal no exige otra explicación que la actividad vital de la inteligencia, actividad espontánea en su origen, e inmanente en su término. Lo que exige una explicación es que una concepción de esta clase sea objetiva, represente otra cosa que la inteligencia misma que la engendra. A partir de ahora ya sólo hablaremos del concepto objetivo.

Concept; DONDEYNE, *L'Abstraction,* «Revue Néo-scolastique» 1938; VAN RIET, *La Théorie thomiste de l'abstraction,* «Revue philo. de Louvain» 1952.

II

EXISTENCIA DEL CONCEPTO

Es necesario sentar firmemente la existencia del concepto en la inteligencia, contra el *nominalismo* que la niega y la reduce a una imagen o a una palabra. El nominalismo tuvo su principal maestro con Occam, en el siglo XIV, y ha pasado a la filosofía moderna, especialmente en las escuelas empiristas con Locke, Berkeley, Hume. Ha sido sostenido en la filosofía contemporánea por Laporte *(Le Problème de l'abstraction),* que, de un modo general, resucita la doctrina de Hume.

a) *Concepto e imagen.*

Existe siempre el peligro de confundir el concepto y la imagen, pues la imagen es necesaria al pensamiento, de modo que no hay pensamiento (en acto) sin imagen. No obstante, el concepto es *distinto* de la imagen, y no es difícil demostrarlo.

1. Es un hecho que podemos concebir objetos de los que no nos podemos formar una imagen adecuada. Así, los conceptos de relaciones (igualdad, dependencia), de algunas cualidades como la justicia o la bondad, de nociones metafísicas como la posibilidad, la necesidad, la existencia, etc. En el concepto de igualdad (identidad de dos términos en relación a la cantidad) hay algo distinto de lo que se encuentra en la representación del signo matemático =. Más en la idea de justicia (virtud que consiste en dar a cada cual lo que se le debe), que en la representación de una balanza.

2. No hay ninguna imagen que esté ligada necesariamente a un concepto; dicho de otro modo, la idea es indiferente a las imágenes. Se necesita una imagen, pero puede ser una u otra la que servirá de base a la conceptualización. Así formamos el concepto de triángulo partiendo de cualquier imagen de triángulo.

3. La imagen, incluso compuesta y esquemática, y con mayor razón particular, es concreta y sensible. El concepto, incluso el singular, es abstracto de caracteres sensibles. Así la imagen esquemática de un hombre, un «monigote», es aún representación sensible totalmente distinta de la esencia «hombre», objeto del concepto.

b) *Concepto y palabra.*

La palabra, escrita o pronunciada, es una especie de imagen, una «imagen verbal». Pero tiene un papel privilegiado en el funcionamiento de la inteligencia, pues fija el pensamiento, lo determina y lo hace comunicable. No es, pues, de extrañar que se confunda la idea y la palabra. Con todo, la idea es radicalmente diferente de la palabra que la expresa.

1. La palabra y la idea son independientes: hay ideas sin palabras y palabras sin ideas. El primer caso corresponde al momento, a veces largo y penoso, en el que buscamos la expresión justa; ninguna de las palabras que se presentan corresponde exactamente a la idea que tenemos en la cabeza. El segundo caso recibe el nombre de «psitacismo»: hablar como un papagayo, sin pensar en lo que se dice.

2. La palabra y la idea son indiferentes la una a la otra. Una misma idea puede expresarse por palabras distintas, y las mismas palabras pueden tener sentidos distintos. Así, la misma idea puede expresarse en diversas lenguas, y en la misma lengua por distintas palabras que se llaman sinónimos. Se podría negar la posibilidad de traducir exactamente una obra literaria de una lengua a otra, y esto es verdad para las obras de sentimiento, de imaginación y especialmente para la poesía. Pero aquí hablamos de ideas abstractas y una obra científica es exactamente traducible gracias al vocabulario técnico. El segundo caso es el de los homónimos, palabras que se escriben del mismo modo, como: «pienso» y «pienso», o que se pronuncian de la misma manera, como «tubo» y «tuvo», «hasta» y «asta», y que tienen significados completamente distintos.

3. Dada una palabra, el concepto no aparece hasta el momento en que se comprende su sentido, es decir, en que se abstrae de la imagen verbal un «valor» universal. Pero hay que advertir que en muchos casos no nos tomamos el trabajo de hacer un acto de inteligencia; se dice que se comprende la palabra cuando se evoca una imagen o, para los objetos usuales, cuando se esbozan los gestos de utilizarlos. Por ejemplo, ¿qué es un cuchillo, una cuchara, un tenedor, una carretilla, una escalera? Sería necesaria una larga reflexión para definirlos intelectualmente. Se comprende, sin embargo, vagamente que se trata de instrumentos, lo que es una esencia abstracta.

Conclusión.

El carácter esencial del concepto, por el que se distingue de todos los fenómenos de conocimiento sensible, consiste en ser *abstracto* y *universal*. Sólo hay *pensamiento* propiamente dicho cuando se representa una *esencia,* es decir, un objeto libre de los caracteres, condiciones, circunstancias individuales (más o menos, pues hay grados en la abstracción, como vamos a ver). La universalidad es una consecuencia de la abstracción: si el objeto es separado de los caracteres individuales, es aplicable a un número indefinido de casos particulares que tienen la misma naturaleza.

III

FORMACIÓN DEL CONCEPTO

Admitiendo, pues, que la inteligencia humana procede por conceptos abstractos, es necesario considerar más de cerca la abstracción, primero precisar el hecho, después buscar su explicación.

a) *Crítica del innatismo.*

El concepto es abstraído de la experiencia sensible. Esta tesis se afirma contra el innatismo en todas sus formas, englobando el racio-

nalismo y el idealismo, que atribuye al espíritu el poder de formar sus ideas de sí mismo, en virtud de su espontaneidad.

En Platón hay una especie de innatismo de las ideas: la «reminiscencia» es el acto por el que se evoca el recuerdo de ideas adquiridas por el espíritu antes de unirse al cuerpo, cuando el alma era puro espíritu y contemplaba directamente las ideas. En Descartes, las ideas fundamentales, en particular las de Dios y el espacio, son innatas en el espíritu, y algunas expresiones que emplea, como: «yo las saco de algún modo del tesoro de mi espíritu», nos harían creer que están ya formadas desde el origen. Leibnitz sostiene un innatismo virtual: las ideas no se encuentran ya completamente formadas en el espíritu, pero éste tiene el poder de producirlas con ocasión de la experiencia. En Kant, por último, y en toda la escuela kantiana, las formas *a priori* y las categorías son innatas a título de leyes del sujeto cognoscente.

Ahora bien, hemos demostrado ya que el objeto de la inteligencia está sacado de lo sensible. La cuestión está, pues, fijada. Ya solamente queda criticar el innatismo para demostrar su inconsistencia (*S.Th.* I, 84, 3 y 4).

1. El innatismo está falto de pruebas, dicho de otro modo, es arbitrario. Primero, las objeciones que hace a la teoría aristotélica de la abstracción pueden combatirse fácilmente. La principal es que un cuerpo no puede actuar sobre un espíritu. Es cierto; es más, ésta es una de las bases de la teoría de la abstracción.

Por otra parte, los hechos que invoca pueden explicarse de otro modo. La idea de infinito no puede proceder de los sentidos, dice Descartes. Es cierto, pero ello no prueba que sea innata: puede ser elaborada por el espíritu partiendo de lo sensible por el método de analogía. Las leyes necesarias y universales no pueden proceder de la experiencia, dice Kant. Es también verdad, pero pueden ser captadas por la inteligencia como relaciones entre las esencias abstraídas de la experiencia.

2. El innatismo es ilógico a menos que se desarrolle en un idealismo absoluto. Si admite que las ideas pueden aplicarse a las

cosas, que el espíritu encuentra en ellas lo que ha puesto, nada impide admitir también que el espíritu halla las ideas en las cosas; a condición, evidentemente, de que éstas existan, lo que remite a una teoría metafísica de lo real.

3. Por último, el innatismo es insostenible. Es imposible admitir ideas actuales, que se encuentren desde el principio enteramente formadas en el espíritu. Es el argumento de Locke contra Descartes, y es justo. Queda, pues, que las ideas sean solamente virtuales. Pero entonces hay que explicar el paso de la potencia al acto, la actualización de las ideas que el espíritu tiene el poder de formar de su propio fondo. Ahora bien, casi no se puede sostener que la libertad baste, pues no se puede pensar lo que se quiere. Leibniz reconoce que la experiencia tiene un papel que desempeñar: el de ocasión. Pero entonces la experiencia aporta algo al espíritu, puesto que lo mueve y lo excita, le aporta el objeto a pensar y volvemos a la teoría de la abstracción.

b) *Formas y grados de la abstracción.*

La abstracción contiene muchas formas y muchos grados:

1. En un sentido amplio, abstraer es considerar aparte un elemento o un aspecto de una cosa. En este sentido, hay abstracción desde el nivel del conocimiento sensible. Cada sentido, en efecto, percibe solamente un aspecto del universo con exclusión de los demás, el color, por ejemplo, abstrayendo el olor o la dureza. Igualmente en el campo de un sentido se puede también, por la atención, considerar un punto con exclusión de los demás: la figura de un hombre abstrayendo el resto de su cuerpo.

Ésta es una concepción *empirista* de la abstracción, tal como se encuentra en Laporte. Pero, en realidad, solamente es un esbozo de abstracción, pues el aspecto o el elemento considerado es tan concreto como el todo. Un rostro no es «abstracto»; es tan concreto como las demás partes del cuerpo y como el hombre entero.

2. La abstracción propiamente dicha consiste en considerar en el objeto sensible particular su *naturaleza* o su *esencia* aparte de los caracteres que lo individualizan. Es una operación característica de la inteligencia (*S.Th.* I, 85, 1) [2].

La abstracción intelectual comprende dos formas principales que se llaman *abstracción total* y *abstracción formal*. Estas expresiones, que proceden de Cayetano, son malas, pero son clásicas. Las de santo Tomás son menos equívocas: *abstractio totius* y *abstractio formae*.

La abstracción total consiste, no en abstraer todo el objeto, de modo que no quede nada que considerar, lo que sería absurdo, sino obtener un género partiendo de sus inferiores, especies o individuos. El género en lógica recibe el nombre de «todo lógico», y sus inferiores, de «partes lógicas». Se dirá que esta abstracción tiene como fin obtener *totum a partibus*.

La abstracción formal consiste en obtener un *tipo* de ser partiendo de los individuos que lo realizan, o incluso en el caso límite, partiendo de un solo individuo. Obtiene *forma a materia* (*S.Th.* I, 40, 3).

Tomemos como ejemplo el concepto de humanidad. Puede designar al *género humano,* el conjunto de los hombres que viven sobre la tierra. En este caso resulta de una abstracción total. Pero puede también designar lo que hace que un hombre sea *hombre,* la humanidad de Sócrates. En este caso resulta de una abstracción formal.

La primera es común a todas las conciencias. La segunda comprende grados que diferencian a las ciencias y constituyen los grandes tipos del saber humano (*S.Th.* I, 85, 1 ad 2; *In Boetium de Trinitate,* 5, 1-3) [3].

3. Hay tres grados de abstracción: física, matemática y metafísica.

En la abstracción *física,* el espíritu considera las *cualidades sensibles* de la cosa aparte de sus caracteres individuales. Por ejemplo,

2. Véase BLANCHE, *L'Abstraction,* en «Mélanges thomistes».
3. Cf. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après St. Thomas,* en «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 1947.

el peso, el color, el calor, las reacciones de un cuerpo en presencia de otros cuerpos, etc.

En la abstracción *matemática,* el espíritu considera la *cantidad* aparte de todas las cualidades sensibles: longitud, anchura, superficie, volumen, números, etc.

En la abstracción *metafísica,* el espíritu considera al *ser* del objeto aparte de toda cantidad y de toda cualidad: el hecho de que exista, el tipo de ser que tiene: substancia o accidente, potencia o acto, etc. Digamos, conforme a la fórmula de Aristóteles, que el espíritu considera al *ser en cuanto ser.*

Es claro que es en este punto que se juega el destino de la metafísica. ¿Existe aún algo que estudiar en un objeto cuando se ha hecho abstracción de la cantidad y de la cualidad? Si se afirma en principio, como hace Brunschvicg, que no hay ciencia más que de lo mensurable, se condena por este mismo hecho toda metafísica, pues esto significa que las matemáticas agotan todo lo que hay de inteligible en las cosas. Pero es lo bastante claro que es un error. El hecho de que una cosa exista es soberanamente importante e interesante, aunque escape a las matemáticas.

Estos tres grados de abstracción el espíritu no los recorre sucesivamente. En presencia de un objeto, el espíritu considera lo que le interesa. Desde el punto de vista genético, la intuición metafísica parece incluso preceder a las otras dos: el niño llega a ella espontáneamente. Por ello no es completamente falso decir, como Brunschvicg, que la metafísica corresponde a la mentalidad de un niño de ocho años. El espíritu pierde después su frescor; queda ahogado por la «instrucción» y por la preocupación de la utilidad inmediata, pues la metafísica «no sirve para nada», al menos directamente. Por otra parte, no es de ningún modo necesario, para llegar a la metafísica, haber atravesado los planos inferiores. La divisa platónica, que figuraba en el frontón de la Academia: «Nadie entre aquí si no es geómetra», no figura en el frontón del Liceo; Aristóteles diría más bien lo contrario: «Que nadie entre aquí si es geómetra». En efecto, el espíritu matemático vuelve no-apto para la metafísica, e igualmente el espíritu positivo, porque la metafísica no ofrece ni el rigor de demostración a que está acostumbrado el matemático, ni

la verificación experimental que es la única fuente de fe para el físico. Y, más ampliamente, querer modelar la metafísica sobre las matemáticas, como Descartes, o sobre la física, como Kant, es desconocer la especificidad de su objeto y confundir «órdenes» distintos.

4. Para acabar este tema, no queda más que decir una palabra sobre la *generalización* (*De Anima* II, 12; n.º 378; *Meta.* VII, 13; n.º 1570).

Por el solo hecho de que un concepto sea abstracto, es universal. Pero sólo lo es aún *negativamente,* en el sentido de que no está restringido a un individuo, y lo es sólo en potencia, en el sentido de que es aplicable a un número indefinido de individuos. Es lo que se llama el *universal directo.*

Para que el concepto sea conocido como universal, positiva y formalmente, se necesita una reflexión que lo compare con los individuos de los que ha sido obtenido. Esta reflexión es la *intentio universalitatis,* y el resultado recibe el nombre de *universal reflejo.* No hay diferencia real entre el universal directo y el universal reflejo. La reflexión consiste solamente en reconocer como universal lo que es ya universal.

IV

EXPLICACIÓN METAFÍSICA DE LA ABSTRACCIÓN

Todo lo que precede podría considerarse como una simple *descripción fenomenológica* del pensamiento abstracto. Pero, después de determinar el hecho, hay que explicarlo. Este nuevo trabajo corresponde exactamente al *análisis reflexivo* de los idealistas modernos: Kant, Lachelier, Brunschvicg. Se buscan cuáles son los principios lógicamente requeridos en el espíritu para explicar el acto de intelección. La diferencia de resultados procede, no del método empleado, pues no existe otro posible, sino del punto de partida que se toma, a saber: el acto que se busca explicar. El error de Kant consiste en no tomar en consideración más que la ciencia matemá-

tica y física, excluyendo desde el principio, desde la *Introducción* de la *Crítica,* el conocimiento metafísico. Para nosotros, el problema consiste en explicar el acto por el que la inteligencia capta una esencia abstracta de lo sensible y representada en un concepto (*S.Th.* I, 79, 2 y 3; 84, 6 y 7; 85, 1 y 2).

El acto de intelección puede descomponerse en tres fases, no cronológicas o sucesivas, sino lógicas:

1. El intelecto posible.

La inteligencia es una potencia pasiva, al principio es como una tabla rasa en la que no hay nada escrito; no se encuentra en posesión de ideas innatas. Esta función recibe el nombre, en santo Tomás, de *intellectus possibilis.*

Para que el intelecto posible pase de la potencia al acto, se necesita que le sea presentado un objeto inteligible. Es la *species impressa,* o *species intelligibilis.*

2. La especie impresa.

La *species* sólo puede proceder de la experiencia sensible, pues no haya nada en la inteligencia que no proceda de los sentidos. El grado más elevado de elaboración del objeto sensible es el fantasma. Así pues, es de él que hay que obtener lo inteligible.

Pero el fantasma es de orden sensible; permanece unido a la materia. No es, pues, inteligible tal como es, no puede actuar sobre la inteligencia que es espiritual. *Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream.* La dificultad que detenía Descartes ha sido, pues, claramente reconocida y formulada por santo Tomás. Es seria, en efecto, y la teoría del conocimiento queda muy simplificada, al menos en este punto, si se suprimen uno de los dos términos, ya el sensible, ya el espiritual. El idealismo por un lado y el materialismo por el otro, escapan a la dificultad con que nosotros tropezamos. Pero encuentran otras más graves en otros puntos. Para el idealismo, la dificultad consiste en explicar la aparente «realidad en sí» de las cosas sensibles; para el materialismo, es explicar cómo

el solo juego de las fuerzas físicas puede engendrar el pensamiento.

Para pasar del plano sensible al intelectual, la iniciativa debe venir de la misma inteligencia. Hay, pues, que admitir en ella una función activa, el *intelecto agente*. Su papel consiste en hacer al fantasma inteligible, o más exactamente en actualizar los elementos inteligibles que están contenidos en potencia en el fantasma. Esta acción, santo Tomás la compara a una iluminación: *intellectus agens illustrat phantasmata* (cf. *C.G.* II, 76).

Así son necesarias dos causas conjugadas para constituir la especie impresa: el fantasma y el entendimiento agente. Ahora bien, cuando dos causas concurren a un mismo efecto, es que están subordinadas la una a la otra, siendo una la causa *instrumental* y la otra la causa *principal*. El instrumento no puede producir nada por sí mismo y solo, no actúa más que por moción de la causa principal. Pero, inversamente, la causa principal solamente puede producir su efecto utilizando el instrumento. A título de ejemplo, puede analizarse el papel respectivo del pintor y del pincel en la producción de un cuadro. Ahora bien, aquí la causa principal de la especie impresa es el entendimiento agente, que es el único que puede actualizar lo inteligible, pero no puede hacer nada sin el fantasma que a su vez desempeña el papel de instrumento (cf. *De Veritate,* 10, 6 ad 7).

Se comprende así que la especie impresa sea *objetiva,* en tanto que resulta del fantasma, y que sea *inteligible* en tanto que resulta del entendimiento agente.

3. El verbo mental.

Una vez constituida la especie impresa, ya hemos pasado al plano intelectual y la teoría ya no halla dificultad.

El intelecto posible recibe la especie impresa y reacciona. Que sea una potencia pasiva no significa que sea puramente pasivo y receptivo, sino que no puede actuar si primero no es impresionado. Su acción es inmanente: expresa en sí mismo la esencia en una *species expressa,* verbo mental o concepto.

El concepto no es el objeto que conoce, *id quod cognoscitur.*

Es el medio gracias al que la esencia es conocida, *id quo obiectum cognoscitur.* No se convierte él mismo en objeto, no es conocido más que por reflexión. Para expresar esto, Juan de Santo Tomás, seguido por J. Maritain, ha elaborado la teoría del *signo formal.*

Distingue el signo *instrumental* y el signo *formal.* El primero es un objeto que, siendo en primer lugar conocido, da a conocer otro objeto que no aparece: como un disco rojo da a conocer la presencia de un tren más allá de la curva. El signo formal es un «puro signo», es decir, no detiene la mirada en él, sino que tiene por función dirigir la atención hacia el objeto. Éste es el caso del concepto cuyo papel consiste únicamente en hacer aparecer la esencia a la inteligencia.

Esta teoría nos parece mucho menos clara que la tesis de santo Tomás que pretende explicar. No estamos persuadidos de que la función del concepto como puro medio de conocer la esencia esté bien expresada por la noción de signo formal. Nos parece que al llevar demasiado lejos la purificación de la noción de signo, se la vacía de toda significación. Pero esto es solamente una querella «escolástica» y, en el fondo, una cuestión de palabras.

Observaciones.

El nudo de la cuestión es evidentemente la iluminación del fantasma por el intelecto agente. Como advierte santo Tomás, ni Demócrito ni Platón necesitaban un intelecto agente en su teoría del conocimiento. El primero porque reducía todo conocimiento a la sensación, el segundo porque admitía objetos inteligibles separados de lo sensible. Pero Aristóteles no puede prescindir del entendimiento agente porque debe explicar el paso del plano sensible al plano inteligible.

Pero la función del intelecto agente no consiste en *espiritualizar* el fantasma, que es sensible y sigue siendo sensible. El espíritu humano no tiene el poder de transformar ontológicamente las cosas. No *añade* nada al fantasma, ningún elemento que no estuviese ya incluido, pues entonces sería creador del objeto inteligible, y el conocimiento alcanzaría solamente aquello que el mismo espíritu

habría introducido en las cosas. Su papel consiste en *actualizar* lo inteligible, revelarlo o desvelarlo; pues la quiddidad está en lo sensible, pero no aparece a los sentidos: Sócrates es hombre, pero al ver a Sócrates no se ve la esencia «hombre»; la inteligencia es la única capaz de revelarla en Sócrates.

Es claro que esta teoría metafísica del sujeto supone una teoría metafísica del objeto. Solamente una teoría idealista del conocimiento puede encerrarse en sí misma, puesto que pretende explicarlo todo por la actividad del sujeto; así, pues, no habrá más que analizar sus actos y sus leyes. Mientras que, en la perspectiva realista, la teoría del conocimiento no puede encerrarse en sí misma, es correlativa de una metafísica del ser. Así la teoría aristotélica sólo puede sostenerse si se admite el hilemorfismo. Cualquiera que sea su valor desde el punto de vista científico, es un elemento indispensable de la teoría del conocimiento. En efecto, ésta supone que, en todo objeto sensible, reside una idea, εἶδος, una forma inteligible que es inmaterial. Aristóteles ha llegado a esta conclusión por su crítica de las ideas platónicas: la idea no está separada de lo sensible, sino que es inmanente en él. En estas condiciones, no hay ninguna dificultad en comprender que la inteligencia capta la esencia en lo sensible, puesto que de hecho hay una esencia tal en las cosas.

Notemos, en fin, que la *species impressa* informa el intelecto posible. Éste se convierte en el objeto y cuando reacciona es en virtud de esta forma nueva, de suerte que el concepto, *species expressa,* expresa el objeto primeramente asimilado (cf. *C.G.* I, 53). Es la única manera de comprender que un acto inmanente pueda alcanzar un objeto trascendente. El principio de inmanencia, caro al idealismo, tiene, pues, una gran parte de verdad: solamente se conoce aquello que se es. Pero no conduce al idealismo más que si nos imaginamos el espíritu como cerrado, encerrado en sí mismo. Si el espíritu es apto para recibir en sí la forma del objeto, su conocimiento es a la vez inmanente y extático.

CAPÍTULO XII

EL JUICIO

Hay pocas cosas que decir sobre el juicio y el razonamiento desde el punto de vista psicológico. Su estudio a menudo se omite en psicología en los tratados escolásticos y se trata en la lógica y en la crítica. A nuestro entender es un error, pues la psicología tiene, después de todo, un cierto número de cosas que decir, como base de la lógica y de la crítica.

I

DESCRIPCIÓN DEL JUICIO

La lógica se aplica a la *proposición* en que se expresa el juicio. La psicología se aplica al acto mental de *juzgar*. Ahora bien, la expresión de los actos es sin duda un elemento de su estudio, pero no basta, pues hay actos interiores que no están expresados, un mismo acto puede expresarse de muchas maneras, y en todo caso la expresión verbal no es el acto mental.

1. Lo que constituye el acto de juzgar, su elemento esencial, es la *aserción* o la afirmación. La negación se reduce a ella, pues es un mismo acto negar que una cosa sea o sea tal y afirmar que no es o no es tal. La afirmación se opone, pues, no a la negación, sino a la suspensión del juicio, es decir, a la *duda* en la que el espíritu se abstiene de afirmar o de negar cualquier cosa. A la duda

pueden añadirse unas actitudes mentales como la interrogación, la súplica, la orden, que no llevan consigo afirmación.

2. Pero no hay nunca afirmación pura o vacía: siempre se afirma algo. Lo que se acerca más a la forma pura del juicio es el *sí* o el *no,* que no expresan nada más que el acto mismo de afirmación. No obstante, un simple «sí» solamente tiene sentido refiriéndose a una cuestión, como respuesta a una pregunta formulada; y ésta daba la materia de un juicio posible: «¿Ha dado usted un buen paseo? —Sí (he dado un buen paseo).»

La afirmación se aplica, pues, siempre a una *materia,* cuya *forma* constituye. Y si consideramos más de cerca la materia del juicio, veremos que lo que se afirma es una *relación* entre dos términos. Por una especie de simplificación, análoga a la simplificación de las fracciones en matemáticas, puede reducirse la materia del juicio al tipo: S es P. Los términos son conceptos distintos; por el juicio se afirma que son idénticos en la realidad.

El verbo *ser,* que llamamos «cópula» en lógica, tiene pues un doble sentido: un sentido simplemente *copulativo* que consiste en establecer una relación entre los dos conceptos, el Sujeto y el Predicado; y un sentido *existencial* que consiste en dar la relación como real. Es el sentido existencial que es característico del juicio, pues se pueden unir conceptos sin nada afirmar respecto de ellos, como cuando se hace una pregunta o cuando se da cuenta de las palabras de otro sin hacerlas propias. Y este sentido se encuentra desde el momento que hay juicio, incluso en los casos de juicios ideales como las definiciones y los teoremas matemáticos: el juicio se refiere entonces a un tipo especial de existencia: la existencia posible o ideal.

Podríamos resumir todo esto en la fórmula sintética siguiente: el juicio es un acto por el cual la inteligencia afirma como real una identidad entre dos conceptos distintos.

3. El juicio es el acto principal de la inteligencia. Podemos muy bien tomar la fórmula de Kant: Pensar es juzgar.

En efecto, el juicio supone la simple aprehensión que le pro-

porciona su materia. Pero no pensamos por medio de conceptos aislados, ni tampoco por conceptos asociados o unidos; pensamos por juicios más o menos complejos. Por otra parte, el razonamiento no tiene como fin más que llegar a una conclusión, es decir a un juicio. Tiene por objeto demostrar la verdad de un juicio en el caso en que esta verdad no aparezca inmediatamente.

Por último, y sobre todo, el juicio es el único acto intelectual que es susceptible de verdad. Como la inteligencia es la función o el apetito de lo verdadero, sólo halla su cumplimiento en el juicio. En efecto, el juicio es el único acto en el que el espíritu tiende a conformarse con lo real. En la sensación y en la simple aprehensión, está en comunión con lo real. En el razonamiento, establece un lazo de dependencia entre unos juicios, pero el razonamiento puede ser «correcto», es decir, riguroso, incluso si las premisas y la conclusión son falsas. Solamente en el juicio hay *intención de conformación.* Por eso Aristóteles definía el juicio por esta propiedad: un discurso susceptible de ser verdadero o falso (cf. *De Veritate,* 1, 3; *S.Th.* I, 16, 2).

II

JUICIO Y CONCEPTO

Hemos afirmado en el primer momento que el juicio supone la simple aprehensión. Esta cuestión de prioridad merece un examen más profundo, pues es uno de los puntos de fricción entre el realismo y el idealismo.

1. La mayoría de los filósofos modernos, desde Kant, especialmente Goblot en lógica y Brunschvicg en crítica, sostienen *la prioridad del juicio* sobre el concepto. Según ellos, el concepto sería o un juicio virtual o un extracto del juicio. Dicho de otro modo, el concepto es esencialmente el Sujeto o el Predicado de un juicio en preparación o de un juicio ya efectuado.

Esta tesis deriva de una concepción general de la vida intelectual. El espíritu es una pura *espontaneidad,* no se regula por un

objeto que le sea dado o impuesto desde fuera. Su actividad consiste en *establecer relaciones,* y la relación engendra sus dos términos: así las nociones de causa y efecto, de padre y de hijo, resultan a la vez de la relación mutua, es decir, actuar y engendrar.

2. Esta teoría sale del idealismo, o más bien expresa uno de sus aspectos, y en el fondo equivale a divinizar el espíritu humano al atribuirle el poder de crear el universo. Manteniéndonos en el punto de vista psicológico, he aquí lo que puede decirse.

Es verdad que el juicio precede al concepto en el *orden de ejercicio:* no pensamos mediante conceptos, sino por juicios, y solamente formamos conceptos para juzgar y aún a veces juzgando.

Pero el concepto precede al juicio en el *orden de especificación.* Pues la relación supone los términos, sólo es una u otra (relación de casualidad, de paternidad, de semejanza, etc.) en razón de los términos que une. Un juicio hecho sin apoyarse en el conocimiento de los términos sería *ciego,* arbitrario, sería un puro *prejuicio,* en el sentido fuerte y literal de la palabra. Haríamos un juicio sobre una cosa antes de tener de ella el menor conocimiento. Esto tal vez no es imposible, no es necesariamente falso, pero es lo que Bossuet llamaba con razón la «mayor desviación del espíritu».

3. Así en la psicología humana, el papel del juicio es perfeccionar el conocimiento, es decir, llevarlo a su punto de perfección (*S.Th.* I, 85, 5). Y es lo que hace desde un doble punto de vista.

Subjetivamente, aclara un concepto confuso distinguiendo sus elementos, y completa un concepto inadecuado añadiéndole diversas notas. *Objetivamente,* lo que es el punto principal, el juicio hace salir al pensamiento de la esfera de la subjetividad llevándolo a lo real. La cópula, por su sentido existencial, confiere al pensamiento una «referencia a lo real» o un índice de verdad.

III

NATURALEZA DEL JUICIO

Aunque la cuestión ya está resuelta, importa apartar dos errores:

1. El juicio no se reduce a una *asociación de ideas.* Hay que sostener este punto contra el empirismo y la psicología «asociacionista».

Lo que se puede prestar a confusión es que la asociación precede a menudo al juicio, prepara su «materia» y puede tener los mismos efectos prácticos. Ocurre a menudo, en efecto, que al percibir una cosa, nos acordemos de otras experiencias, o de otras cosas, y se juzga afirmando la relación: «Esto es como... Esto me recuerda...» Y las ideas evocadas por simple asociación pueden desencadenar una actividad, palabras, gestos, como si se hubiese hecho un juicio.

Pero el juicio no se reduce a la asociación, pues consiste en la *afirmación* de la relación entre las dos ideas. Y esto rebasa la simple asociación en la que la relación ni se percibe ni, sobre todo, se afirma como real.

2. El juicio no es un *acto de voluntad.* Hay que sostener este punto contra todas las teorías «voluntaristas» del juicio, de las que se encuentran ejemplos en Descartes y Malebranche, y en el siglo pasado en Renouvier.

La teoría voluntarista parte de una distinción de las facultades: el entendimiento es esencialmente pasivo, la voluntad es el único principio de actividad. Ahora bien, es evidente que el juicio es un acto. Por lo tanto, depende de la voluntad. O, en otros términos: mientras que el entendimiento recibe pasivamente las ideas, el juicio está siempre en nuestro poder, podemos según nuestro deseo suspenderlo o efectuarlo.

Y, de hecho, es cierto que la voluntad interviene en buen número de casos: siempre que hacemos un juicio sin tener evidencia de su verdad. Pero no nos limitamos a afirmar verdades de Pero-

grullo, ni tampoco verdades rigurosamente demostradas. La mayoría de nuestros juicios rebasan la evidencia. Es fácil, pues, confundir el juicio con un acto de voluntad.

Pero el juicio mismo, en sí mismo, es un acto de conocimiento, no un acto de apetito. Podemos darnos cuenta de ello al menos en algunos casos típicos: cuando la evidencia determina el juicio independientemente de toda voluntad, e incluso a veces contra la voluntad. Basta que haya un solo caso en el que el juicio no derive de la voluntad para que no pueda decirse que *es* un acto de voluntad.

En el fondo, la teoría voluntarista parte de una concepción falsa de la inteligencia. Ésta es sin duda una «potencia pasiva». Pero, como ya hemos notado, ello no quiere decir que sea incapaz de actuar. Es falso, y contrario a la experiencia, pretender que el entendimiento es pasivo en el conocimiento de las ideas: desde este momento, actúa, concibe, comprende. El juicio perfecciona el conocimiento poniéndolo en la verdad, cosa que la voluntad es incapaz de hacer.

IV

LAS CAUSAS DEL JUICIO

Si se admite lo precedente, la causa del juicio es evidentemente la inteligencia, porque el juicio es un acto intelectual. Pero la cuestión que se plantea en seguida es saber lo que determina a la inteligencia a juzgar. Es lo que a menudo se llama, en la psicología moderna, los «factores de la creencia», siendo la creencia el asentimiento mismo que, para nosotros, constituye el juicio.

El análisis revela cuatro factores principales:

1. La evidencia.

Admitiremos como un hecho que hay evidencias que se imponen: en algunos casos, el juicio es determinado por la evidencia con la que el objeto, o la verdad, se presenta al espíritu. El escepticismo niega este punto; estudiaremos en otro lugar sus objeciones.

El tipo de la evidencia es la evidencia *inmediata:* se encuentra en la experiencia sensible que es una intuición de lo real, y en los principios primeros, proposiciones *per se notae,* conocidas por sí, es decir, tales que basta comprender sus términos para darse cuenta de la verdad. Por ejemplo: el todo es mayor que la parte. La evidencia puede ser también *mediata:* es la que resulta de una demostración. La conclusión no es evidente por sí misma, pero está unida por un lazo necesario a unos principios evidentes, y participa de su evidencia.

2. La voluntad.

La voluntad interviene siempre, de un modo lejano e indirecto, para aplicar la atención y apartar previsoramente las objeciones posibles. Pues, por evidente que sea un principio, si no pensamos en él, no vemos su evidencia. Y el espíritu humano es bastante sutil para encontrar siempre objeciones a las verdades más claras.

La voluntad interviene directamente en todos los casos en que solamente hay una evidencia *extrínseca:* el juicio no está determinado por los motivos intelectuales, de suerte que la afirmación depende de la voluntad que en cierto modo refuerza a la inteligencia. Es lo que ocurre en todos los conocimientos fundados en el *testimonio,* pues el testimonio de un hombre, por grande que sea su autoridad, no hace evidente para otro lo que dice. Y este dominio es inmenso. Todos nuestros conocimientos históricos, y una gran parte de nuestros conocimientos geográficos se basan en el testimonio. Incluso en el dominio propiamente científico, nadie puede hacer por sí mismo todas las experiencias y todos los cálculos que fundamentan las afirmaciones más seguras. Hay que fiarse, pues, del testimonio de otros hombres, y estaría fuera de razón actuar de otro modo. Pero el testimonio no hace a la verdad evidente, y el juicio no es determinado.

Por último, ocurre que la voluntad *supla* a todo motivo intelectual. Se afirma sin ninguna especie de evidencia, ni intrínseca ni tampoco extrínseca, simplemente porque se quiere que esto sea así. Tal juicio es una creencia ciega, un puro fanatismo. Es lo que Bos-

suet señalaba como la «mayor aberración del espíritu». Por ejemplo, negar a Dios *porque se quiera* llevar la vida con una libertad total.

3. La efectividad.

Los sentimientos, el interés, las pasiones, mandan también sobre el juicio en cierta medida. Tomemos el caso de la pasión. Puede determinar el juicio de dos maneras. A veces dirige la atención de tal modo que no *vemos* más, literalmente, que lo que nos place. Otras gobierna la voluntad, hasta el punto que se afirma lo que conviene a la pasión del momento. Es el caso más acusado; pero sin llegar a él, nuestros sentimientos tienen una influencia mayor o menor sobre nuestros juicios.

4. La práctica.

El papel de la acción en la creencia ha sido analizado por M. Blondel muy profundamente en *L'Action* (1893). Su tesis se resume en estas palabras del Evangelio, a decir verdad, variado el sentido que tienen en el contexto: *qui facit veritatem venit ad lucem.*

Y, en efecto, es cierto que la conducta influye sobre el juicio. Viendo las cosas desde arriba, esto se comprende por exigencia de la *unidad* de la conciencia humana: no puede estarse mucho tiempo dividido interiormente, pues es un estado de alma muy incómodo. Si la práctica no se regula por las ideas, son las ideas las que se regularán por la práctica, y siempre se hallarán buenas razones para justificarse ante sí mismo y ante los demás. Así se produce el endurecimiento del pecador; a fuerza de pecar, llega a no pensar ya mal de lo que hace, e incluso a encontrarlo bien; bebe la iniquidad como el agua y se vuelve radicalmente impotente para convertirse.

Inversamente, si se vive según las exigencias de una verdad que sólo se ha entrevisto, ésta se va iluminando poco a poco en el espíritu y pasa al plano de las convicciones profundas. Por ello Pascal recomendaba con razón *plier la machine* para aprender a creer. No es una abdicación de la inteligencia ante la acción, sino, al contrario, utilizar la acción para el progreso normal de la inteligencia.

V

EL ACTO DE FE

El análisis que precede proyecta alguna luz sobre la psicología del acto de fe (cf. *S.Th.* II-II, 1-6; *De Veritate,* 14). Tomamos aquí la fe en el sentido estricto, la fe cristiana o más exactamente católica, como adhesión a las verdades reveladas, tales como las enseña la Iglesia.

Es un acto *sobrenatural.* La gracia previene y sostiene todo el trabajo psicológico, desde el primer «buen pensamiento» hasta la «profesión de fe» explícita. Pero la gracia no interviene ordinariamente en el funcionamiento natural del espíritu, no cuenta entre las causas segundas. Por consiguiente, es posible analizar el acto de fe desde un punto de vista simplemente psicológico, con la única condición de no pretender que sea el único punto de vista posible y legítimo: el punto de vista teológico es no sólo igualmente legítimo, sino infinitamente más profundo.

1. El acto de fe es *un juicio.*

Es muy importante para la vida espiritual situar exactamente la fe. Es de orden intelectual y no de orden afectivo, un juicio y no un sentimiento. El acto de fe, en efecto, es el *asentimiento* a una verdad revelada, y por lo tanto, como todo juicio, la afirmación de una relación entre dos ideas, en cuanto verdadero o real. La fórmula tipo no es, como haría creer el título de una obra reciente: «Creo en ti, Dios mío», sino: «Dios existe», o «Jesucristo es Dios». No es necesario formular: «Yo creo...», pues la afirmación: «Jesucristo es Dios», es un acto de fe, por razón de su contenido o de su objeto. Es falso hacer entrar en la fórmula una invocación cualquiera dirigida a Dios, pues la piedad, la adoración, la oración *se siguen* de la fe, pero no la constituyen. Puede muy bien hacerse un acto de fe sin ninguna piedad, y aun sin ninguna caridad, si se está en sequedad o en estado de pecado mortal. Muchas personas creen haber «perdido la fe» porque los sentimientos de piedad de su infancia se

han disipado; y ellos viven en consecuencia, de modo que la falsa impresión de haber perdido la fe los conduce poco a poco a perder efectivamente la fe, es decir, a ser incapaces de dar su asentimiento a los dogmas.

2. El juicio es *motivado.*

Según la doctrina católica, la fe es «razonable», está racionalmente motivada, no es un acto ciego, un «salto a lo absurdo», como lo llama Kierkegaard, eco fiel de Lutero.

La fe es racional primero *negativamente,* en el sentido de que el objeto no es intrínsecamente contradictorio, imposible o absurdo. Es la primera condición para que sea creíble. Y por ello los teólogos se preocupan de mostrar que los dogmas más difíciles, como el de la Trinidad o de la encarnación, no contravienen al principio de contradicción.

Además, la fe es *positivamente* razonable en el sentido de que hay «razones para creer», «motivos de credibilidad». Es misión de la apologética examinar estas razones: es la obra de un creyente que extiende ante él, si así podemos decirlo, las razones que tiene para creer.

La apologética aparece así como una parte integrante de la teología. No está en modo alguno destinada a convertir a los no creyentes. Si ocurre que las razones que un cristiano tiene para creer parecen satisfactorias a un no creyente, tanto mejor, pero esto es accidental, no es el fin de la apologética. El cristiano sabe perfectamente que la conversión del corazón es una obra que trasciende todos los recursos de la apologética, y que se obtiene ante todo por la oración y el sacrificio, y después sobre todo por el ejemplo y por la simple presentación del mensaje cristiano que lleva en sí mismo la luz. Es por su propio bien que el cristiano debe reflexionar sobre los fundamentos de su fe.

En el fondo, todas las razones de creer se reducen a una sola: el testimonio de los apóstoles y de la Iglesia. Pero la fe lleva más allá del testimonio de los hombres. En él, a través de él, percibe la palabra de Dios, de modo que, en definitiva, no es sobre una autoridad humana sino sobre la autoridad de Dios que reposa, *propter*

auctoritatem ipsius Dei revelantis (Dz 3008; † 1789). Y así es más cierta que toda demostración, pues Dios es la verdad misma y sus evidencias valen infinitamente más que las nuestras.

3. La fe es *oscura.*

El objeto de la afirmación nunca puede llegar a ser evidente; la fe versa sobre misterios que no pueden ni ser demostrados ni comprendidos. Si los dogmas pudiesen ser demostrados, entonces habría *ciencia* y no *fe.* No podemos a la vez saber y creer (el mismo objeto, al mismo tiempo, desde el mismo punto de vista).

Algunos dogmas pueden ser hallados por la razón, demostrados de un modo riguroso: especialmente la existencia de Dios, creador del cielo y de la tierra. Durante el tiempo que tenemos ante nuestros ojos la prueba, *sabemos* que Dios existe, no *creemos* en Él. Pero muy pronto, dejando a un lado las pruebas, volvemos a un acto de fe.

4. La fe es *libre.*

Del hecho de que las razones no hacen evidente el juicio, se sigue que éste no tiene carácter de necesario, pero supone una intervención de la voluntad. Se ve evidentemente que hay que creer, pero falta poner el acto de fe. Éste se pone libremente, si se quiere, sin estar obligado a ello. Por ello la fe es una virtud y es meritoria.

La voluntad interviene, como en todo juicio, de un modo indirecto para aplicar la intención y apartar las objeciones. Pero tiene además una acción directa, «manda» el juicio mismo que las razones no bastan a determinar.

En conclusión, señalaremos dos cosas. Primero, que es inútil querer utilizar la introspección para saber si tenemos fe. No hallaremos nada, porque la fe, como *habitus,* es inconsciente. La conciencia sólo puede captar los actos de fe, a medida que los vamos realizando. La vida, la conducta, la práctica son más reveladoras, aunque sea posible, al menos por un tiempo, cumplir las exigencias de la Religión sin adherirse interiormente a ella. El *habitus* solamente se distingue por la facilidad con la que se realizan los actos de fe.

En cuanto a las dudas que pueden pasar por nuestro espíritu, no ponen la fe en peligro, sino que más bien forman una parte integrante de su vida. En efecto, si por duda entendemos las *preguntas* que surgen respecto del *contenido* de los dogmas, son origen de una investigación que constituye toda la teología: *fides quaerens intellectum*. Si por dudas entendemos las *objeciones* que se presentan respecto de la *verdad* misma de los dogmas, traducen simplemente en la conciencia el hecho de que las verdades reveladas no son evidentes ni demostrables, y que en consecuencia el asentimiento que se les da es libre, dicho de otro modo, que la fe debe conquistarse constantemente. La Iglesia sostiene solamente que no hay una objeción tal que sea una razón valedera para negar su asentimiento.

CAPÍTULO XIII

EL RAZONAMIENTO

Bajo este título, abriremos algunos atisbos no sólo sobre el acto de razonar, que no ofrece dificultad al psicólogo, sino también y especialmente sobre la razón, que es una noción terriblemente confusa.

I

DESCRIPCIÓN DE LA INFERENCIA

La lógica no estudia el razonamiento ni el juicio, sino la *proposición,* en la que se expresa el juicio, y la *argumentación,* por la que se expresa el razonamiento.

1. Si consideramos bien, según el punto de vista propio de la psicología, el acto mental de razonar, la *inferencia,* aparece a primera vista como una serie o una sucesión de juicios. De ahí viene el nombre «discurso», *discursus,* que se le da a menudo. Pero si nos limitamos a él dejaríamos escapar lo esencial.

En efecto, una simple sucesión de juicios no constituye un razonamiento. Los juicios pueden ser sin consecuencia, aunque se sucedan, como ocurre a menudo en el pensamiento espontáneo: «Esto es hermoso..., pero tengo frío y hambre.» O bien los juicios pueden seguirse en un orden cronológico, como cuando relatamos una historia, el desarrollo de los acontecimientos: *Veni, vidi, vici.*

Para que haya razonamiento, es necesario que los juicios *dependan* los unos de los otros, y no en virtud de las disposiciones del sujeto, sino en virtud de lo que cada uno afirma. Esta dependencia objetiva recibe el nombre de lógica; se expresa en general en el lenguaje por las conjunciones: ahora bien, pues, porque, por consiguiente, etc. Es abusar de las palabras hablar de la «lógica de las pasiones», según el título de una obra clásica de Ribot. Pues, si la conclusión de los juicios está determinada por una pasión y no por la necesidad objetiva, se quita toda lógica y no queda más que una apariencia de razonamiento.

Así el acto de razonar consiste, no en *poner* juicios, premisas o conclusión, ni tampoco en *pasar* del uno al otro, sino en *ordenarlos* de tal modo que se encadenen, o relacionarlos por un lazo necesario, o incluso simplemente en ver su dependencia. De ahí se sigue que, si tomamos las cosas estrictamente, el razonamiento es indiferente a la verdad. Y, en efecto, un razonamiento puede ser correcto, riguroso, aunque sean falsas sus premisas y su conclusión. «Dios no existe; por lo tanto, el mundo es absurdo», es un razonamiento correcto. Pero si consideramos no el razonamiento en sí mismo, sino la intención del que razona, el razonamiento tiene como fin probar, demostrar, una verdad. Psicológicamente, pues, podemos decir que todo razonamiento es una demostración, está hecho con esta intención.

2. Es claro que el razonamiento no tiene su fin en sí mismo. No se razona por razonar, sino para concluir. El *fin* del razonamiento es, pues, su conclusión. Ésta ordinariamente es conocida de antemano, pues raras veces se razona sin saber lo que se tiene intención de demostrar; pero su verdad no aparece, y por tanto queda sólo como posible, verosímil o probable. El razonamiento tiene como fin *verificarla,* es decir, verla como dependiente de juicios ya tenidos como verdaderos; así se la hace participante de su evidencia. Si fuese evidente por sí misma, no habría motivo para razonar.

Por consiguiente, la pretensión o el deseo de demostrarlo todo son absurdos. La demostración supone unos principios evidentes; solamente es posible apoyándose en ellos. Estas evidencias no siempre son dadas como premisas del razonamiento; de hecho, raras veces nos preocupamos de explicitarlas; pero están implicadas en el razonamiento mismo. Así el razonamiento tipo de las matemáticas: $A=B$, $B=C$, por lo tanto $A=C$, supone el principio: «Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí.» Podríamos subrayar el principio formulando el razonamiento del modo siguiente: «Dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí; ahora bien, A y C son iguales a B, por lo tanto A y C son iguales.»

II

EL SENTIDO DEL TÉRMINO «RAZÓN»

La facultad de razonar es la razón. Pero el término tiene tantos sentidos y tan diversos, que será útil hacer una revisión sumaria de ellos [1].

1. Sentido etimológico.

Razón viene de *reor:* creer, pensar, calcular. *Ratus* significa: calculado, fijado, ratificado. Y *ratio:* cuenta, razonamiento, justificación.

2. Sentido objetivo.

El término de razón, aun guardando relación con el acto mental y la facultad, puede significar el objeto y no el acto: la *relación* entre una cosa y otra, una proporción entre dos términos, por ejemplo: en matemáticas, la «razón» de una progresión; o el *aspecto* de una cosa, por ejemplo: en metafísica, la *ratio entis,* que no significa la «razón de ser» de una cosa, sino su ser en cuanto tal, tomado formalmente; o, por último, un principio de explicación, en particu-

1. Cf. *Vocabulaire...* de Lalande, en la palabra *Raison.*

lar la *causa, ratio essendi, ratio cognoscendi,* la «razón suficiente» de Leibniz.

3. SENTIDO SUBJETIVO.

Es el sentido más corriente y que nos interesa principalmente aquí. Se trata en general de una facultad de conocimiento, pero con numerosos matices.

a) La razón puede ser ante todo el conocimiento *natural,* que engloba todas las facultades, incluso los sentidos. En esta acepción, la razón se opone a la *fe,* conocimiento sobrenatural que tiene por objeto las verdades inaccesibles a la razón.

b) La razón puede designar también la facultad de *juzgar bien;* entonces equivale al buen sentido, a la inteligencia o al juicio (tener juicio). Es el sentido cartesiano: «la razón o facultad de distinguir lo verdadero de lo falso...»

c) La razón designa también la facultad de lo *absoluto,* por oposición a la sensibilidad, que queda limitada al plano de los fenómenos, y al entendimiento, que crea la ciencia. Es el sentido kantiano, con la reserva de que Kant no admite que la razón pueda conocer su objeto.

d) En su sentido más estricto, la razón es la facultad de *razonar,* la función «discursiva». Se opone entonces a la inteligencia, facultad de comprender, de captar intuitivamente la esencia. Es el sentido tomista [2].

e) Por último, por extensión podemos llamar razón a la facultad que capta los primeros principios, evidentes por sí mismos y bases del razonamiento. En lenguaje tomista, esta función intuitiva se llama *intellectus principiorum.* Se opone, por una parte, a la experiencia; por otra parte, a la razón como función discursiva.

2. Cf. PÉGHAIRE, *Intellectus et Ratio chez St. Thomas.*

III

NATURALEZA DE LA RAZÓN

Si tomamos el término razón en el sentido tomista, como facultad de razonar, podríamos creer que es diferente de la inteligencia, facultad de comprender y de juzgar, ya que las facultades son especificadas por sus actos. Y, no obstante, sería un error (*S.Th.* I, 79, 8). Entre la inteligencia y la razón hay solamente la diferencia del reposo al movimiento, de lo perfecto a lo imperfecto. La inteligencia es una función intuitiva que capta la verdad, la razón es una función discursiva que pasa de una verdad ya conocida a otra verdad. En ambos casos, el objeto formal es el mismo: la verdad; la diferencia reside solamente en el modo de alcanzar la verdad.

Así la razón es la inteligencia misma, en cuanto se mueve, pasa de un juicio a otro, descubre una verdad con la ayuda de otra. La necesidad que tenemos de razonar para establecer verdades es el *signo de la imperfección* de nuestro espíritu que no es capaz de captar toda verdad a la primera mirada. Dios no necesita razonar porque toda verdad está presente a su mirada. Pero, por otra parte, el razonamiento es para nosotros un *instrumento de progreso* porque, gracias a él, descubrimos verdades nuevas.

La razón recibe aún otros nombres, según los objetos a que se aplica. Pueden distinguirse, con Kant, razón *teórica* y razón *práctica.* En Kant, la razón práctica es la voluntad. En santo Tomás, la distinción es la de *intellectus speculativus* y de *intellectus practicus* (*S.Th.* I, 79,11). Son dos funciones de conocimiento. El intelecto se llama especulativo cuando no busca más que saber, comprender, contemplar la verdad; es la función de ciencia pura o desinteresada; su objeto es la verdad en sí misma y por sí misma. El intelecto se llama práctico cuando tiene como fin dirigir la acción (ciencias aplicadas, arte, moral). Su objeto es el bien. Pero no se confunde con la voluntad, pues su objeto es el bien como cognoscible, *sub ratione veri,* no el bien como deseable o amable, *ut appetibile,* que es el objeto de la voluntad.

San Agustín distinguía la razón *superior* y la razón *inferior*. La primera tiene por objeto las cosas eternas, la segunda las cosas temporales (*S.Th.* I, 79, 9). Santo Tomás advierte que no se trata de dos facultades distintas, sino de dos campos de aplicación de la misma facultad. En su propio vocabulario, la primera corresponde a la *sabiduría,* que considera a todas las cosas por sus causas y razones últimas, y la segunda a la *ciencia,* que deduce verdades particulares partiendo de principios.

La razón no puede bastarse a sí misma; se enraiza en la intuición de los primeros principios, que son indemostrables porque son primeros, pero no tienen necesidad de ser demostrados porque son evidentes. *Principia cognoscimus simplici intuitu* (*De Veritate,* 8, 15). El *intellectus principiorum* no consiste en concebir los términos, lo que se realiza con la simple aprehensión, sino en percibir la relación entre los dos términos, es decir, la verdad de las proposiciones. *Ex ipsa natura animae intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte* (*S.Th.* I-II, 51, 1). No se trata de una facultad distinta de la inteligencia, pero es, en la inteligencia, una aptitud innata, el *habitus principiorum. Prima principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum qui dicitur intellectus principiorum* (*S.Th.* I, 79, 12).

En los casos de los principios primeros de la práctica, el *intellectus principiorum* se llama la sindéresis (*S.Th.* I, 79, 12). Consiste, por ejemplo, en comprender el principio supremo de la moral: *bonum est faciendum,* que es una proposición evidente por sí misma.

CAPÍTULO XIV

LA VOLUNTAD

Del conocimiento se sigue el apetito. En el plano intelectual, el apetito será llamado *appetitus rationalis;* es la tendencia despertada por el conocimiento intelectual de un bien o, lo que es lo mismo, la tendencia hacia un bien concebido por la inteligencia. Esta tendencia es la voluntad [1].

I

DESCRIPCIÓN DEL ACTO VOLUNTARIO

Antes de todo estudio, conviene *aislar,* por así decirlo, el acto de voluntad, y *analizarlo.* Al hacerlo no rebasamos el nivel de la simple fenomenología.

1. Querer y deseo.

No es difícil distinguir una tendencia de un conocimiento, pero a veces es difícil distinguir entre las tendencias que son de orden sensible, el deseo, la pasión, y las que son de orden intelectual, el querer (*S.Th.* I, 80, 2).

Muchas veces se producen equivocaciones; en el lenguaje corriente se dice: «quiero», mientras que debería decirse: «deseo», y al revés. La confusión procede de que en general querer y deseo

1. Cf. Noble, *L'Action volontaire,* en «Mélanges thomistes».

son concomitantes y concurrentes, porque el mismo objeto a la vez es querido y deseado. Esto se comprende fácilmente. La imaginación provoca una idea o, inversamente, la idea se acompaña de imágenes; en un caso o en el otro, las dos tendencias nacen a la vez y se dirigen hacia el mismo objeto. Cuando decimos que el deseo y el querer tienen el mismo objeto, debe entenderse esto estrictamente. Pues el querer, sin duda, es despertado por la representación abstracta de un bien, pero no se dirige hacia el bien *como abstracto,* tal como está en la inteligencia. Como todo apetito, se dirige hacia el bien en sí mismo, real, concreto, que está representado de un modo abstracto.

La diferencia empieza a aparecer cuando el bien concebido intelectualmente no es sensible. El concepto tiene siempre una base sensible, pero si el bien no es sensible, tendremos un querer sin deseo. Por ejemplo, la idea de justicia puede formarse partiendo de la imagen de una balanza; pero podemos muy bien amar la justicia sin desear en modo alguno una balanza.

La diferencia aparece netamente cuando hay oposición entre la voluntad y el deseo. Vemos entonces que el deseo tiende a un bien sensible, percibido o imaginado, mientras que el querer tiene por objeto un bien inteligible, es decir, concebido. El *criterium* de la voluntad es, pues, *vencerse.* El caso más frecuente es el conflicto entre el deber y la pasión; daremos prueba de nuestra voluntad asegurando el triunfo del deber como el héroe de Corneille: «Y sobre mis pasiones mi razón soberana...» Ello no significa que la voluntad se identifique con el esfuerzo, pues, por el contrario, cuanto más fuerte es la voluntad, menos esfuerzos ha de hacer. Pero, psicológicamente, la voluntad, sólo se percibe claramente en el esfuerzo.

2. Análisis de un acto voluntario.

Un acto voluntario completo tiene doce fases [2]. Como hay interferencia constante entre la inteligencia y la voluntad, seis de estas fases conciernen a la inteligencia y seis a la voluntad:

2. Cf. Sertillanges, *La Philosophie morale de St. Thomas,* p. 21, resumiendo *S.Th.* I-II, 8-19.

1.ª El punto de partida de todo el proceso está en la inteligencia: es la *concepción* de un objeto como bueno.

2.ª El simple pensamiento de un bien despierta en la voluntad una *complacencia* no deliberada, espontánea, necesaria. Tal vez podría no pensarse en este objeto, pensar en otra cosa, de modo que a pesar de todo somos indirectamente responsables de nuestra complacencia. Pero ésta se despierta necesariamente, incluso si el bien es imposible de alcanzar. Esta complacencia se llama *veleidad.* Podemos detenernos ahí; algunos no rebasan nunca este estadio: son los veleidosos. Supongamos que el atractivo sea bastante vivo.

3.ª La complacencia provoca un *examen* más atento del objeto, para ver si es posible y bueno *hic et nunc,* es decir, para mí, aquí y ahora, para mí en la situación concreta en que me encuentro. Este examen es un acto intelectual. Si encontramos que el objeto no es posible, todo se detiene, volvemos al estadio precedente bajo la forma de un deseo puramente condicional: «Querría tener alas, querría ser el rey de Inglaterra; pero sé que no es posible». Supongamos que el bien sea posible.

4.ª La simple complacencia se precisa en *intención* de conseguir el bien. Éste, por este mismo hecho, se convierte en un término o *fin.* La intención contiene implícitamente la voluntad de poner los medios necesarios, pero como no los conocemos aún, no los queremos formalmente.

5.ª La intención de alcanzar el fin provoca la búsqueda de los medios capaces de conducirnos a él, lo que constituye un trabajo intelectual. Si no los encontramos, todo se detiene: nos damos cuenta de que nos hemos equivocado cuando hemos creído que el bien era posible y volvemos a la veleidad. Supongamos que encontramos los medios.

6.ª Entonces *consentimos* en los medios con vistas al fin a alcanzar. Es un acto de voluntad netamente caracterizado, pues a veces ocurre que retrocedemos ante los medios que hay que emplear cuando los descubrimos. En este caso, nos quedamos en el estadio de la intención. Por ello «el infierno está pavimentado de buenas intenciones»: Yo tenía intención de salvarme, pero, cuando he visto cuán enojosa es la virtud, qué penosa, he renunciado a poner los

medios necesarios para mi salvación. Es el tipo de «pecado de omisión». Éste no lleva consigo siempre una elección deliberada que sería la negación, *querer no hacerlo;* puede consistir en una pura falta de tensión, *no querer hacer,* mientras que deberíamos y podríamos. Si solamente hay *un* medio, se saltan las dos fases siguientes. Supongamos que hay varios medios.

7.ª El consentimiento provoca el examen de los diversos medios en presencia en cuanto a su valor relativo: ¿cuál es el más fácil, el más directo, el más eficaz? Es un trabajo intelectual, la *deliberación,* el *consilium.* De las definiciones dadas se deriva una especie de axioma de psicología moral: no se delibera nunca del fin, sino sólo de los medios.

8.ª La deliberación se termina con la *elección* de un medio con exclusión de los otros. Es el acto central de la voluntad, la elección o decisión. Sólo aquí hay lugar para la libertad. No debemos identificar voluntad y libertad, pero podemos tomar como equivalentes: elección (deliberada) y libertad. Dejemos para más adelante el problema de la libertad.

9.ª Hecha la elección, sigue la *ordenación* de las operaciones a realizar. Es un trabajo intelectual que recibe el nombre de *imperium* y que consiste en prever y combinar, poner en orden en el espíritu la serie de actos a ejecutar.

10.ª La voluntad pone en movimiento las facultades que deben operar; las aplica a su actividad, ya sea, por ejemplo, la imaginación si se trata de explicar una historia, o la inteligencia si se trata de resolver un problema, o la sensibilidad si se trata de percibir, o la movilidad si hay que realizar movimientos. Esta fase se llama *usus activus,* uso activo de las facultades por la voluntad.

11.ª Sigue la *ejecución.* Las facultades actúan según su naturaleza, pero como es bajo la influencia de la voluntad, esta fase se llama *usus passivus.*

12.ª Si todo va bien, se obtiene el bien primitivamente concebido, y entonces se produce el disfrute, *fruitio.*

Este análisis puede parecer complejo, pero es muy importante en la vida espiritual no confundir una complacencia no deliberada con la intención, ni ésta con la decisión. O también importa distinguir la aplicación voluntaria de las facultades y su actividad espontánea, etc. Además, por complejo que sea este análisis, está aún lejos de corresponder a la complejidad del corazón humano. Pues la voluntad puede decidir sobre su propia actividad: podemos deliberar si pensaremos en esto, decidir no emplear tales medios, etc. Además, las relaciones de medio a fin pueden variar: lo que al principio habíamos tomado como puro medio se convierte en fin, o inversamente, lo que habíamos tomado como fin se convierte en un simple medio de obtener otra cosa, etc.

3. Exposiciones complementarias.

La psicología moderna aporta diversas rectificaciones al análisis precedente. Algunas son buenas, otras no.

Así, se simplifica en general, al menos en los manuales, la nomenclatura de las fases, y se las reduce a cuatro: 1.ª, concepción del fin; 2.ª, deliberación, como examen de los motivos y de los móviles; 3.ª, decisión, dando preponderancia a uno de los motivos; 4.ª, ejecución. A nuestro modo de ver, esta simplificación no es adecuada, está falta de matices y de finura.

Por otra parte, se distinguen los *motivos* y los *móviles* de un acto, siendo los primeros de orden intelectual, y los segundos de orden afectivo. Esta distinción es justa si se considera globalmente la actividad exterior: la conducta de un hombre resulta, en efecto, de toda su personalidad, y su afectividad tiene tanta parte como su inteligencia. Pero, si consideramos el acto propio de voluntad, en el seno de la conciencia, la distinción es inútil, pues los móviles no intervienen más que si pasan a motivos: el hecho de que yo desee vivamente un placer puede ser un motivo de quererlo, pero el deseo mismo es de un orden distinto de la voluntad.

Algunos filósofos han observado que la deliberación sólo se hace posible por una *inhibición* de la acción espontánea: hay que detenerse para tomarse el tiempo de reflexionar. De modo que, antes de ser un acto positivo de elección, de decisión, la voluntad se manifiesta primero como una detención. La *noluntad* precede a la *voluntad.* Esto es cierto sin duda en muchos casos, pero no en

todos. Es cierto para los temperamentos impulsivos, que deben contenerse de actuar para deliberar sus actos. Pero no es cierto para los temperamentos apáticos que no tienen espontaneidad y se quedarían inertes si no decidiesen actuar.

Por último, se ha observado que, en la ejecución de un movimiento físico, la voluntad no se aplica al mecanismo fisiológico: la inervación, la contracción de los músculos. Su esfuerzo consiste simplemente en mantener en la conciencia la imagen del acto global a efectuar («Yo voy a salir de paseo»): los movimientos siguen en virtud del automatismo psicológico, movilidad de las imágenes, reflejos, hábitos. Esto es completamente cierto.

la respiración
la digestión

II

NATURALEZA DE LA VOLUNTAD

Después de la fenomenología, hay que tratar la metafísica de la voluntad. Empecemos por rechazar dos teorías, inversas la una de la otra, que tienen en común que niegan la especificidad de la voluntad.

1. Teoría sensualista.

Para Condillac, la voluntad no es más que un *deseo sensible predominante*. Ya hemos hecho la crítica de esta concepción.

Es cierto que la voluntad es una tendencia como el deseo, y que a veces es difícil distinguirlas. Pero la voluntad deriva de la concepción de un bien, y el deseo deriva de su percepción o de su imaginación. Además, hay casos en que se decide contra el deseo más vivo, sin ningún entusiasmo, fríamente, porque se *sabe* que el deseo es desordenado.

2. Teoría intelectualista.

Para Spinoza, en la conciencia no hay más que *ideas:* el espíritu se reduce, pues, al entendimiento. Pero una idea no es una «pintura muda», es dinámica, tiende por sí misma a realizarse, es decir, a engendrar los actos que la realizarán.

Es verdad que la idea está en el origen de todo acto voluntario. No cualquier idea, pues la de triángulo, por ejemplo, no tiene nada de dinámica, sino la concepción de un *bien*.

Pero la negación de la voluntad choca contra dos hechos. Primero, hay un estado especial de *tensión,* en la fase de decisión, que es radicalmente diferente del esfuerzo de intelección. Y, por otra parte, hay casos en que las ideas más claras no llevan consigo acto; en la teoría intelectualista, el divorcio entre la representación y la acción resulta incomprensible.

Concluyamos: Puede muy bien suceder que un individuo dado no haya realizado nunca un acto de voluntad y que siga sus pasiones sin reflexionar. O, inversamente, que la decisión sea tan pronta y fácil, una vez claramente concebido el fin, que pase inadvertida. Pero en la mayoría de los hombres hay una experiencia del querer que lo presenta como irreductible tanto al deseo como a la idea.

3. Teoría tomista.

Hay que considerar sucesivamente el objeto y el sujeto.

a) *El objeto de la voluntad.*

Como toda facultad, la voluntad está especificada por su objeto. Este objeto es *el bien* concebido por la inteligencia. Esta tesis no es susceptible de demostración, expresa un hecho primario. Pero debe ser explicitada.

En primer lugar, decir que el objeto de la voluntad es el bien equivale a decir que *el mal* nunca es deseado por sí mismo, que no puede ser amado. Y en efecto, no es difícil demostrar que, incluso cuando «se quiere el mal», es siempre algún aspecto de bon-

dad el que efectivamente se ha visto: un placer, una emoción, la cesación de un mal mayor, etc.

¿Cómo en estas condiciones se explican la falta y el pecado? ¿No nos vemos conducidos a las paradojas socráticas: «Nadie es malo voluntariamente», «Todo pecador es un ignorante»? Parece, en efecto, que el pecador no hace más que equivocarse sobre el verdadero bien; pero «el error no es crimen», de modo que la falta moral desaparece. Sócrates ha visto muy bien que el mal nunca es deseado formalmente. Pero olvida que podemos querer un bien desordenado sabiendo que es desordenado. El pecador busca un bien; la mayoría de las veces será un placer que es, evidentemente, un bien para la sensibilidad. Pero al querer este bien desordenado comete una falta moral, pues precisamente en esto consiste la falta. No es posible separar el bien y el desorden que están ontológicamente unidos, de modo que querer este bien *es* querer el desorden que implica.

Por otra parte, si el objeto de la voluntad es el bien concebido por la inteligencia, se sigue que no puede quererse lo que no se conoce. Es una especie de axioma de la psicología tomista: *Nil volitum nisi praecognitum*. No hace más que expresar la naturaleza de la voluntad como apetito racional.

Por último, si la voluntad tiene por objeto el bien, de ello se sigue que ama necesariamente el bien puro y perfecto, el Bien absoluto, que constituye su fin último y que la inteligencia concibe como un *ideal* (*S.Th.* I, 82, 1; *De Veritate,* 22, 5; *S.Th.* I-II, 10, 1). Hay en ello una necesidad de naturaleza comparable a la que determina la inteligencia a la afirmación cuando ve la evidencia de los principios primeros, pues el fin último juega en el orden práctico el mismo papel que los principios en el orden especulativo. Considerada en este movimiento espontáneo que resulta de su misma naturaleza, la voluntad recibe el nombre de *voluntas ut natura* y se opone a la voluntad libre, *voluntas ut libera*. Sólo ama los bienes particulares en virtud de este amor fundamental que la lleva hacia el Bien, y los ama en la medida en que éstos presentan un reflejo, una participación de este Bien, y pueden servir de medio para alcanzarlo (*S.Th.* I-II, 1, 6).

Si ahora queremos precisar *cuál es en realidad* el Bien, fin último de la voluntad, entramos en un problema muy complejo y delicado. Se nos ofrecen dos caminos: uno es en cierto modo extrínseco y deductivo, es el de la teología natural; el otro es psicológico e inductivo, y lleva a la misma conclusión, pero por el análisis del querer.

La teología natural demuestra fácilmente que Dios es el Bien (*S.Th.* I, 6, 2), que es el fin último de toda criatura y es amado implícitamente en todo lo que es amado (*S.Th.* I, 44, 4). Esto es cierto, en general, para todo ser y todo apetito, incluso para el apetito natural inconsciente que se encuentra en los cuerpos brutos. Todo ser ama a Dios naturalmente, incluso sin conocerlo, porque Dios contiene de un modo supereminente todas las perfecciones que buscan las criaturas, y porque nada es bueno sino por participación en su bondad (*C.G.* III, 17-21 y 24). Y es cierto, en particular, para el hombre y para su apetito específico que es la voluntad: en todo lo que ama, en el fondo es a Dios a quien ama. Pero, se dirá, de hecho un gran número de hombres ignoran a Dios; ¿cómo pueden querer lo que no conocen? La respuesta es simple: queriendo *un bien* que concibe, el hombre quiere *el Bien;* y el Bien es Dios aunque él lo ignore. Despertada por la representación de un bien, y con más razón por la concepción del Bien, la voluntad tiende realmente, pero implícitamente, hacia Dios.

El análisis del querer y de su lógica interna muestra también que tiene a Dios por fin último. En efecto, el hombre busca naturalmente la felicidad (*S.Th.* I-II, 5, 8). Pascal expresa este hecho admirablemente, aunque llevado por su entusiasmo sobrepasa la verdad al presentar la felicidad como el motivo exclusivo de todas nuestras acciones: «Todos los hombres buscan ser felices; esto es sin excepción; por distintos que sean los medios que empleen, tienden todos a este fin. Lo que hace que unos vayan a la guerra y los otros no vayan, es el mismo deseo que hay en ambos, acompañado de diferentes miras. La voluntad nunca anda un paso que no sea hacia este objeto. Es el motivo de todas las acciones de todos los hombres, hasta de los que van a ahorcarse» (*Pensées,* edit. Brunschvicg, fr. 425).

Pero *¿dónde* puede el hombre hallar la beatitud? No está en las riquezas, ni en los honores, ni en la gloria, ni en el poder, ni en el placer, ni en la virtud, ni en la ciencia. No está en ningún bien creado (*S.Th.* I-II, 2-3; *C.G.* III, 26-40). Sólo la posesión de un bien infinito puede colmar el corazón humano y saciar su inquietud. Así, al buscar la felicidad, el hombre tiende implícitamente hacia Dios. He aquí un texto de santo Tomás muy sintético y claro: *Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest* (*S.Th.* I-II, 2, 8).

Ni que decir tiene que este análisis es de orden *metafísico*. Se apoya sobre hechos de experiencia universal, a saber, que el hombre quiere la felicidad y no la encuentra en este mundo. Pero rebasa el plano de la experiencia y afirma una tesis valedera absolutamente y con derecho. De modo que, sosteniendo esta verdad metafísica, declararemos falsa toda felicidad que el hombre pretendiere encontrar en un bien finito.

Pues tampoco es necesario decir que, en el plano de la conciencia reflexiva y de la libertad, el hombre puede poner su fin último en cosas distintas de Dios. Como dice enérgicamente san Pablo, hay gentes que hacen un Dios de su vientre, *quorum Deus venter est* (*Phil.* 3, 19). Hay otros que hacen un Dios de la ciencia [3] o del arte. Y es en esta disyunción siempre posible entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut libera* donde reside todo el drama de la vida.

Pero hay un punto en esta doctrina que exige ser aclarado; es la cuestión de saber si el amor en general, y especialmente el amor de Dios, es por naturaleza interesado. ¿Dios es amado solamente

3. Cf. CUREL, *La Nouvelle idole.*

porque es nuestra felicidad? Guardemos este problema espinoso para otro momento.

b) *La espiritualidad de la voluntad.*

La voluntad es una facultad espiritual como la inteligencia; está en el mismo nivel ontológico.

En efecto, si se admite que es un apetito racional, todo está resuelto de antemano. El objeto hacia el que se dirige es espiritual porque es concebido por la inteligencia. Por lo tanto, el acto de querer es espiritual y la facultad que lo ejerce lo es igualmente.

El punto interesante es saber si la voluntad, como la inteligencia, es capaz de *reflexión*. Evidentemente, su reflexión no consistirá en conocer su acto, porque no es una facultad de conocimiento, sino en quererlo o amarlo. Pero es cierto que la voluntad es capaz de reflexionar sobre sí misma. San Agustín cuenta en sus *Confesiones* (III, 1) que, al llegar a Cartago, él aún no amaba, pero deseaba amar; enamorado del amor, buscaba algo que amar: *Nondum amabam et amare amabam; quaerebam quid amarem, amans amare.* Tal es la reflexión de la voluntad: querer querer o amar amar. Para ser exacto, hay que reconocer que en el caso de san Agustín no hay verdadera reflexión, porque aún no ama. Pero la experiencia corriente muestra que, si se ama a alguien, se ama también este mismo amor.

Santo Tomás hace la teoría de esta experiencia. El objeto de la voluntad es el bien en general. Ahora bien, el acto de querer es cierto bien, *ipsum velle est quoddam bonum*. Por consiguiente, nada impide que queramos querer, *potest velle se velle*. Y añade que la reflexión está implícitamente contenida en el acto directo de amor: por el solo hecho de que uno ame, ama amar. He aquí el texto: *Amor, ex natura potentiae cuius est actus, habet quod possit supra se ipsum reflecti: quia enim obiectum voluntatis est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur potest cadere sub actu voluntatis. Et quia ipsum velle est quoddam bonum, potest velle se velle: sicut et intellectus, cuius obiectum est verum, intelligit se intelligere, quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiam ex*

ratione propriae speciei, habet quod supra se reflectatur; quia est spontaneus motus amantis in amatum. Unde ex hoc ipso quod amat aliquis, amat se amare (*S.Th.* II-II, 24, 2).

A esto podría objetarse que a veces, lejos de amar nuestro amor, lo odiamos. Yo amo a alguien sin poder impedirlo, pero conservo la suficiente lucidez para ver que es indigno de mi amor, y llego a odiar este amor. A esto responderemos que hay diversas clases de amor. Si se trata de un amor sensible, de una pasión, no hay nada de asombroso en que la odiemos por voluntad a pesar de que continuemos experimentándola; ya veremos que la voluntad no tiene poder directo sobre las pasiones. Si se trata de un amor de voluntad, de un amor espiritual, no parece que pueda odiarse a la vez que se experimenta. Lo que ocurre más bien es que este amor no es puro, pleno o entero, sino ya mezclado con odio: amo a este hombre en la medida en que me parece bueno, y lo odio a la vez en la misma medida en que me parece malo; de hecho, él sin duda es a la vez lo uno y lo otro. Así se aclara un estado de alma complejo. En la medida en que lo odio, odio el amor que le tengo; pero en la medida en que le amo, amo este amor.

III

EL PROBLEMA DEL AMOR PURO

Si la voluntad es una facultad espiritual, la tendencia que nace en ella, su acto de amor, es de un tipo muy distinto que el amor sensible, «apetito concupiscible», concupiscencia o deseo. Hemos admitido que, por naturaleza, la voluntad tiende al bien y busca la felicidad. Pero esto no lleva consigo que no pueda querer más que su bien, que el *único* motivo de sus actos sea la felicidad, que sea necesariamente egoísta. Este punto merece que lo examinemos con algo más de detalle.

1. El problema del amor *puro,* es decir, desinteresado, fue muy tratado en el siglo XVII, con la «disputa del amor puro» que

fue motivo de discusión entre Fénelon y Bossuet[4]. Lo renovó el padre Rousselot en: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge.* Y recientemente lo resucitó Nygren en su obra *Eros y Agape.*

Fénelon sostenía que la caridad perfecta hacia Dios, tal como se encuentra en los santos, es un estado habitual de amor puro que excluye todo amor propio, es decir, todo amor de sí mismo. El alma santa está completamente desligada de sí misma, no tiene ante sus ojos ningún motivo interesado, no busca su salvación ni su felicidad, acepta de buen grado ser castigada si tal es la voluntad de Dios.

El padre Rousselot, colocándose en el punto de vista histórico, opone dos concepciones del amor. Una, de origen griego, por lo tanto pagana, es la del «amor físico»; pasa de Platón a Aristóteles, y después a santo Tomás. La otra, de origen cristiano, es la del «amor extático», que halla su doctor en san Bernardo. La concepción física o natural del amor consiste en fundar todas las formas de amor sobre la tendencia necesaria que tienen los seres de la naturaleza a buscar su propio bien. La concepción extática consiste en cortar todos los lazos que parecen unir el amor de otro con el amor de sí. El amor es tanto más perfecto, tanto más verdadero, tanto más *amor,* cuanto más completamente ponga al sujeto fuera de sí mismo.

Nygren, el último que se ha metido en la larga controversia, no aporta casi elementos nuevos, pero endurece los conceptos con una lógica rigurosa. El eros griego es, por naturaleza, egoísta; el ágape cristiano excluye, por principio, todo egoísmo. El eros está determinado por la naturaleza de su objeto, es provocado, motivado. El ágape es un movimiento espontáneo que brota no motivado, que, por consiguiente, crea su objeto. El tipo del ágape es el amor que Dios tiene a las criaturas, pues es su amor que engendra su bondad y no inversamente; después el amor de Cristo por la humanidad pecadora, que lo conduce a sacrificarse para hacerla pasar del pecado a la gracia; por último, el amor del cristiano por su pró-

4. Cf. HUVELIN, *Fénelon, Bossuet et le quiétisme.*

jimo, y especialmente por sus enemigos, que es una participación del ágape divino. Pero el amor de Dios por sí mismo es eros, y el amor del hombre por Dios no es ni eros, pues es un don de sí, ni ágape, pues el don es motivado; es la fe.

2. Estas doctrinas seducen por su claridad y su simplicidad. Pero su claridad es engañosa, y su simplicidad, simplismo. Toda la discusión del amor puro es un problema falso que procede de que se realizan abstracciones y se separan los aspectos diversos de una realidad compleja. Santo Tomás presenta una doctrina coherente, equilibrada que tiene en cuenta todos los aspectos del amor [5].

Primero hay que dar algunas definiciones y hacer algunas distinciones simples. La voluntad tiende al bien. El bien que es querido por sí mismo se llama *fin*, el que es querido con vistas a otra cosa, *medio*. El *fin último* es el bien que ya no puede ser transformado en medio para conseguir un bien mejor.

Ahora, la noción de fin se desdobla en *finis qui* y *finis cui*. La primera es el bien que es querido, *finis qui intenditur*. La segunda es el objeto para que se quiere el bien, *finis cui bonum intenditur*. Es en este segundo punto de vista donde nace la oposición entre el egoísmo y el altruismo. El *amor de concupiscencia* es interesado, consiste en querer el bien para sí mismo. El *amor de benevolencia* o de amistad es desinteresado; consiste en querer el bien a alguien del prójimo (*S.Th.* I-II, 26, 4; I-II, 28, 3).

Si quisiéramos precisar aún más la realidad psicológica, habría que distinguir el amor, la dilección, la caridad y la amistad (*S.Th.* I-II, 26, 3). Limitémonos a señalar que el amor de concupiscencia no es exactamente la concupiscencia, y que el amor de amistad no es exactamente la amistad. Pues el amor de concupiscencia es sin duda del mismo tipo que la concupiscencia, de donde su nombre; pero es de un orden distinto, no sensible, sino espiritual. Y el amor de amistad es sin duda un elemento de la amistad, pero no basta para constituirla. Si yo tengo amistad hacia Pedro, pero él no la tiene hacia mí, no somos amigos, no es mi amigo porque yo no

5. Cf. D'Arcy, *La Double nature de l'amour* y, sobre todo, la *Synthèse dogmatique* del padre De Broglie, al art. *Charité* en el *Dictionnaire de Spiritualité*.

lo soy suyo. La amistad es un amor participado, mutuo, recíproco. Así, pues, en cierto modo realiza la síntesis de los dos movimientos precedentes que para abreviar llamaremos: concupiscencia y benevolencia. En efecto, la amistad crea cierta identidad entre los amigos, *unum velle*, cada uno es para el otro un *alter ego* (*S.Th.* II-II, 23, 1).

3. Dicho esto, veamos las consecuencias que se derivan.

Primero, si la voluntad es la tendencia intelectual que tiene por objeto el bien, de ello se sigue que un acto de la voluntad no motivado es imposible. Equivale a decir que la teoría del ágape en Nygren, al llevar al absoluto la idea de generosidad, cae en el absurdo; no es más que la aplicación de la teoría de Sartre según la que la libertad es el fundamento de los valores. Es muy posible que el bien concebido no exista aún y que se quiera realizarlo. El amor será, pues, en este caso, o propiamente creador, en Dios, o, en el hombre, principio de una actividad que, ejerciéndose sobre una materia preexistente, la transforma según el ideal concebido. Pero el amor está siempre motivado por un bien representado.

En segundo lugar, de la simple noción de fin último resulta que, si se ama a Dios como fin último, se le ama *por sí mismo y por encima de todas las cosas*, en particular más que a uno mismo. Esto es cierto del amor que todo ser creado, por naturaleza, tiene a Dios. *Unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum* (*S.Th.* I, 60, 5 ad 6). Si el hombre a menudo se prefiere a Dios, es, por una parte, porque usando de su libertad no ratifica su tendencia natural; y es también porque su naturaleza misma no está ya íntegra, sino herida por el pecado original, de modo que necesita la gracia para curar su naturaleza y rectificar su voluntad (*S.Th.* I-II, 109, 3). Pero esta idea solamente vale en el orden de los medios y de los fines, no se refiere al orden de los objetos. Significa solamente que, si se ama a Dios como *fin* último, no se le considera como *medio* para alcanzar otra cosa, lo que constituye una proposición analítica. Las explicaciones que da santo Tomás, que escandalizan a sus adversarios y confunden a sus comentaristas, a saber que la parte se subordina espontáneamente al todo, que la

mano por sí misma se sacrifica para proteger al cuerpo, estas explicaciones nos parecen comparaciones y no razones. La tesis es evidente de por sí y no necesita pruebas.

El amor de benevolencia, como hemos visto, es desinteresado. *Benevolentia proprie dicitur actus voluntatis quo alteri bonum volumus* (*S.Th.* II-II, 27, 2). Pero ¿es puro en el sentido de Fénelon, es el *agape* en el sentido de Nygren? No, aunque llegue hasta el sacrificio de la vida. El sujeto no puede realizar totalmente la abstracción de sí mismo. Si ama verdaderamente a otro, experimentará una verdadera alegría espiritual en trabajar, penar, sufrir, sacrificarse por él. Pero esta alegría es, por así decirlo, «de añadidura», no es el motivo de la acción, no es el fin que se busca. Sin duda, ya que el amor más desinteresado lleva la recompensa en sí mismo, siempre podremos sostener, como La Rochefoucauld, que el desinterés es sólo aparente y que en el fondo el amor es interesado. Tal interpretación es posible, y a veces es verdadera, pero, sostenida en tesis general y absoluta, es falsa. El amor de benevolencia es una realidad psicológica.

Cuando se trata de Dios, las cosas se complican aún más. Amar a Dios con amor de benevolencia, es querer su bien. La expresión «amar a Dios por sí mismo» reviste aquí un sentido más profundo y puro. Pero ¿qué es querer el bien de Dios? No podemos procurarle algo que le falte. Sólo queda, pues, que nos alegremos de que sea Dios, perfectamente e infinitamente feliz, y que laboremos por procurarle el único bien que sea susceptible de aumento: su gloria. Pero, de nuevo, ¿en qué consiste la gloria de Dios? En ser conocido y amado. Buscaremos, pues, conocerlo y amarlo nosotros mismos, así como hacerlo conocer y amar. Pero ¿cuál es el término, el fin de este esfuerzo? La visión directa de Dios, que para el hombre es beatificante. Se busca pues al mismo tiempo y en un mismo movimiento la gloria de Dios y la beatitud. Por ello es psicológicamente falso pretender amar a Dios sin preocuparse de la propia salvación. Los dos aspectos son inseparables, la gloria de Dios es nuestra salvación. Inversamente, trabajar en la propia salvación es procurar una mayor gloria a Dios. No obstante, podemos acentuar un aspecto más que el otro, a condición de no excluirlo.

Ahora bien, Dios es Dios, es trascendente a toda criatura; de donde se sigue que el bien de Dios pasa delante de nuestro bien propio, su gloria antes que nuestra salvación. Es, pues, *justo* querer primera y principalmente su gloria, buscar sólo nuestra salvación porque procura una mayor gloria a Dios.

Consideremos por último la amistad. Es un amor recíproco que realiza la unión de dos voluntades, y por ello la de los sujetos (*S.Th.* I-II, 28, 1-3). En el orden humano, cada uno de los amigos considera al otro como a sí mismo, quiere el bien del otro como el suyo, siente las alegrías y las penas del otro como las suyas, busca por último la presencia del otro porque es una alegría igual para ambos. Es imposible separar e incluso distinguir en la amistad el movimiento del egoísmo y el del altruísmo: están confundidos. Sería sin duda mejor decir que los dos conceptos, en razón de su dualidad misma y de su oposición, son inaplicables a la amistad que los trasciende.

Ahora bien, es sobre el tipo de la amistad que santo Tomás concibe la virtud teologal de la caridad, el amor sobrenatural que une al hombre con Dios: *Manifestum est quod charitas amicitia quaedam est hominis ad Deum* (*S.Th.* II-II, 23, 1). Las razones de esta tesis son bastante claras. La caridad es una respuesta del hombre al amor de Dios que nos ha amado primero; es, pues, el segundo elemento necesario para que se realice una relación de amistad entre el hombre y Dios, *vos autem dixi amicos*. Por otra parte, está fundada sobre la gracia, por la que el hombre se hace partícipe de la naturaleza divina; resulta, pues, de cierta identificación del hombre y Dios. Por último, tiende a la unidad de la visión, *cognoscam sicut et cognitus sum,* beatitud divina que Dios quiere comunicar a los que lo aman. Así, por la caridad se efectúa entre el hombre y Dios la máxima unidad e identidad compatible con la distancia infinita que separa la criatura del creador. En esta perspectiva, la antinomia de eros y ágape se desvanece.

No obstante, a fin de cuentas, la caridad, incluso concebida como una amistad, se emparenta más con el amor de benevolencia que con el amor de concupiscencia, dicho de otro modo, es un amor puro y desinteresado. Como entre el hombre y Dios no es

posible la paridad, la distancia que los separa no puede cruzarse. Por consiguiente, sólo Dios merece ser amado por sí mismo y por encima de todas las cosas. Es lo que realiza la caridad. Alcanza al mismo Dios, dice santo Tomás, para quedarse en Él, no para que de Él nos venga algo: *Fides et spes attingunt Deum secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri vel adeptio boni; sed charitas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat* (*S.Th.* II-II, 23, 6).

4. En conclusión, vamos a rectificar el pensamiento de Pascal (fr. 425) citado anteriormente y a explicar algunas expresiones de santo Tomás.

Pascal: «Todos los hombres buscan ser felices, esto es sin excepción». Sí, la felicidad es querida necesariamente porque está implicada en todo lo que el hombre concibe como amable. «La voluntad nunca anda un paso que no sea hacia este objeto. Es el motivo de todas las acciones de todos los hombres.» No, la felicidad no es el único motivo de nuestras acciones, ni siempre el principal.

Santo Tomás dice a menudo que todo ser busca naturalmente su bien propio y su perfección: *Omnia appetunt suam perfectionem* (*S.Th.* I, 5, 1). *Unumquodque appetit suam perfectionem* (*S.Th.* I-II, 1, 5). *Finis uniuscuiusque rei est eius perfectio* (*C.G.* III, 16). En contra de la apariencia, estas expresiones no tienen una significación esencialmente egoísta. El bien propio de un ser no es siempre un bien que esté referido a este ser, puede muy bien ser un bien al que este ser esté referido. Así, en una familia, el bien propio y la perfección de los padres es *consagrarse* a sus hijos. En una sociedad, la perfección de un ciudadano es *subordinarse* al bien común. Más profundamente, el bien de una criatura es *referirse* a su creador (cf. *S.Th.* II-II, 26, 3 ad 2). Referir el Creador a la criatura sería, desde el punto de vista metafísico, un absurdo; desde el punto de vista moral, una injusticia.

IV

LA VOLUNTAD Y LAS DEMÁS FACULTADES

Para terminar la teoría de la voluntad, no queda más que compararla con las demás facultades, especialmente con la inteligencia, por una parte, y con la pasión, por otra.

a) *La voluntad y la inteligencia.*

En este punto se plantean dos cuestiones, una que concierne a la preeminencia; otra, a la influencia.

1. Para la cuestión de la preeminencia, el principio de la solución es que la inteligencia tiene por objeto la *ratio boni,* la bondad tomada formalmente, abstracta, que está en ella en forma ideal, mientras que la voluntad tiene por objeto el *bonum,* el bien en sí mismo, *prout in se est,* tal como está en concreto fuera de nosotros (*S.Th.* I, 82, 3; cf. I, 16, 1; I, 27, 4).

De ahí se sigue, dice santo Tomás, que, si se consideran las facultades en sí mismas, *secundum se,* la inteligencia es superior a la voluntad, porque su objeto es más simple y más absoluto. *Obiectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis... Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius.*

Pero, si se consideran las facultades relativamente a diversos objetos, *secundum quid,* hay que distinguir dos casos. Si el objeto es ontológicamente inferior al alma, si es una cosa material, más vale conocerla que amarla, pues el conocimiento la eleva a nuestro nivel, mientras que el amor nos baja al suyo. Si el objeto es superior al alma, si se trata de Dios, muy especialmente, más vale entonces amarlo que conocerlo, pues el conocimiento lo rebaja a nuestro nivel, mientras que el amor nos eleva al suyo.

Esta doctrina exige algunas observaciones. El primer punto no puede dejar de parecer muy asombroso a los espíritus impregnados

de existencialismo. ¿Es lo abstracto más noble que lo concreto? ¿No sería más bien lo contrario? Lo abstracto como tal no existe; y la existencia es la primera y más fundamental de las perfecciones. Es cierto. No importa que *lógicamente* la bondad abstracta y universal sea «superior» a todas sus realizaciones concretas. No obstante, reconocemos francamente que el paso del punto de vista lógico al punto de vista psicológico nos parece difícil.

Tratando en otro lugar del mismo tema, santo Tomás aporta una razón más convincente. La inteligencia es más noble que la voluntad porque es más perfecto tener en sí la forma del objeto que estar ordenado a una cosa que existe fuera de sí. *Perfectius est, simpliciter loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei, quam ad rem nobilem comparari extra se existentem* (*De Veritate,* 22, 11). Lo que resulta evidente.

En cuanto al segundo punto, no podemos dejar de notar que deja de lado y omite un caso que nos parece muy importante: el de un objeto situado al mismo nivel ontológico que el alma, a saber, otro hombre, digamos el *prójimo*. ¿Cómo aplicar a este caso particular los principios generales? ¿Hay que decir que conocer y amar son de igual dignidad porque los dos actos están al mismo nivel? ¿O bien hay que decir que conocer vale más porque, en sí, el conocimiento vale más, siendo las demás cosas iguales? ¿O hay que decir que vale más amar porque el amor procura una unión concreta, mientras que el conocimiento intelectual es abstracto? Nos inclinamos a elegir la tercera solución. El amor supone el conocimiento y engendra un conocimiento más íntimo. Pero, puesto que hay que decidir si el amor vale más que el conocimiento, optamos por el amor, guiados por el segundo mandamiento del Evangelio.

2. La cuestión de influencia no presenta dificultad (*S.Th.* I, 82, 4). Hemos visto que la voluntad *sigue* a la inteligencia, depende de ella, puesto que solamente es despertada por la concepción de un bien. Pero, una vez despierta la voluntad por la inteligencia, existe ya reciprocidad de acción entre las dos facultades.

La voluntad aplica la inteligencia al objeto que ama para conocerlo mejor, y la inteligencia aumenta la intensidad del amor

precisando su objeto. Hay, pues, una especie de «circulación» entre la inteligencia y la voluntad. Cada una es causa de la otra a su manera, lo que no tiene nada de contradictorio, sino que es una aplicación del principio general de metafísica: *Causae ad invicem sunt causae*. La inteligencia mueve a la voluntad *per modum finis,* presentándole un bien que debe ser amado, y la voluntad mueve a la inteligencia *per modum agentis,* aplicándola a la consideración de su objeto.

La misma idea puede también presentarse del modo siguiente: El bien y lo verdadero se implican mutuamente. Pues el bien es cierto verdadero y lo verdadero es cierto bien. El bien es algo verdadero en la medida que es captado por la inteligencia, y lo verdadero es un bien en la medida en que es amado por la voluntad. *Bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum* (*S.Th.* I, 82, 4 ad 1).

b) *La voluntad y las pasiones.*

Aquí no se plantea la cuestión de la preeminencia. Siendo la voluntad un apetito racional, de naturaleza espiritual, es evidentemente superior a la pasión, que es un apetito sensible, de naturaleza material. Queda, pues, la cuestión de la influencia [6].

1. Es un hecho que las pasiones mueven la voluntad (*S.Th.* I-II, 9, 2; I-II, 10, 3; I-II, 77, 1).

No tenemos que estudiar el caso en el que la pasión desencadena una acción *antes* de que se la haya podido detener para deliberar sobre su conveniencia. Pues entonces, claro está, no hay ninguna influencia de la pasión sobre la voluntad: la pasión es causa de movimientos involuntarios. Cuando la pasión actúa sobre la voluntad, nunca es directamente, pues hay entre ellas una diferencia de orden; es de un modo indirecto. Actúa de dos modos que en el fondo no son muy distintos: ya *ex parte subiecti* ya *ex parte obiecti.*

6. Cf. NOBLE, *Les Passions dans la vie morale;* EYMIEU, *Le Gouvernement de soi-même.*

La pasión y la voluntad tienen un sujeto común que es el hombre. De un modo general, la pasión modifica las disposiciones del hombre y, en consecuencia, modifica su estimación de los bienes y de los males, en virtud del principio: *Talis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Por ejemplo, si yo estoy encolerizado, consideraré que puedo pronunciar palabras que consideraría malas estando en calma, y las diré voluntariamente; por ello constituye un pecado de cólera.

De un modo más particular, la pasión actúa por una especie de distracción. Porque el poder de atención de un hombre es limitado, de modo que, si la pasión es viva, absorbe toda la atención, y no podemos considerar en el objeto otros aspectos que los que nos complacen.

La pasión mueve también la voluntad *ex parte obiecti,* es decir, presentando a la inteligencia un objeto de tal modo que sea querido necesariamente. Esto se logra por mediación de la imaginación. La pasión excita la imaginación, que está llena de imágenes vivas y obsesivas: la inteligencia, a su vez, concibe y juzga según lo que la imaginación representa; y la voluntad, por último, sigue al juicio. *Unde vidimus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis qui natus est semper sequi iudicium rationis* (*S.Th.* I-II, 77, 1).

2. Inversamente, la voluntad puede gobernar las pasiones (*S.Th.* I, 81, 3). No tiene sobre ellas un *poder despótico,* sino solamente un *poder político,* según la célebre fórmula de Aristóteles. Ello significa que las pasiones no son sus esclavas, como los miembros del cuerpo que le obedecen sin resistencia, sino que, teniendo una actividad propia, disfrutan respecto de ella cierta independencia y cierto poder de resistencia.

De hecho, ¿qué puede la voluntad? Nada más que ser, por así decirlo, la sede de la pasión. Puede, por una parte, dirigir el pensamiento, apartando la atención del objeto que seduce, ya sea percibido o imaginado, aplicándolo a otra cosa. Puede, por otra parte,

imperar acciones físicas que aparten la presencia o la imaginación del objeto: por ejemplo, apartar los ojos, volver la cabeza, salir, andar, viajar, etc. En ambos casos, si la voluntad es bastante perseverante, obtendrá a la larga que la pasión se adormezca. Ni que decir tiene que los mismos procedimientos pueden servir para suscitar voluntariamente una pasión.

CAPÍTULO XV

LA LIBERTAD

Analizando el acto voluntario, hemos señalado el lugar de la libertad indicando el momento en que puede introducirse en su dinamismo. Pero ello deja intacto el problema de saber si el hombre está efectivamente dotado de libertad. Y éste es uno de los problemas capitales de la filosofía, pues, según la solución que se adopte, cambia toda la vida y, especialmente, la moral [1].

I

LAS FORMAS DE LIBERTAD

El primer trabajo a realizar es aclarar las ideas, es decir, elaborar una noción precisa de la libertad. Pues la libertad reviste múltiples formas, y puede tenerse una sin tener la otra. Nada es más equívoco, a pesar de su aparente simplicidad, que el lema: «La libertad es total o no es libertad.»

La primera observación que se impone es que la libertad, igual que la vida, no es un ser, una substancia, ni una facultad, ni tampoco un acto. Es solamente un *carácter* de ciertos actos de voluntad. Es, por así decirlo, un «accidente» de tercer grado, pues la

1. Cf. SIMON, *Traité du libre arbitre;* LAPORTE, *La conscience de la liberté;* LAPORTE, *Le Libre-arbitre et l'attention selon St. Thomas,* en «Revue de Méta. et de Morale» 1931, 1932 y 1934.

substancia es el hombre; la voluntad es una de las facultades del hombre, el acto voluntario emana de la facultad; y en algunos casos este acto es libre. Hay que distinguir cuidadosamente la libertad de actuar y la libertad de querer, pues únicamente de esta última trata el problema psicológico.

a) *La libertad de actuar.*

Es una libertad puramente exterior. Es cierto que es importante, pero todas las libertades posibles no bastan para hacer un hombre libre.

1. Un acto puede ser llamado libre cuando está exento de toda coacción exterior, cuando no lo hace necesario una intervención de fuera, o no está determinado por una fuerza superior. Esta libertad recibe el nombre de *libertas a coactione.* Bajo la fórmula negativa se dibuja una noción positiva. Pues, si un movimiento dado no está coaccionado, es que es «natural». La libertad reside, pues, en el movimiento al que una cosa tiende por naturaleza y que realiza cuando se la abandona a sí misma. Poco importa que este acto esté determinado desde dentro por la naturaleza de la cosa. De este modo se habla de un «globo libre» por oposición a un «globo cautivo», o de una «caída libre» por oposición a una «caída acelerada».

En este sentido, para que una acción humana se llame libre, basta que no esté obligada desde fuera. La noción se aplica entonces tanto al acto automático, reflejo, hábito, como al acto pasional y al acto voluntario. Pero esta libertad es esencial al acto voluntario, pues un acto violentado no es evidentemente un acto voluntario. *Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo, sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid sit simul violentum et naturale, ita impossibile est quod aliquid sit coactum, sive violentum, et voluntarium* (*S.Th.* I, 82, 1).

2. La libertad de acción se diferencia según los diversos tipos de coacción de los que el sujeto está libre. La libertad *física* consiste en poder actuar sin ser detenido por una *fuerza* superior, como el peso, cadenas, los muros de una prisión. La libertad *civil* consiste en poder actuar sin que lo impidan las *leyes* de la ciudad. Se tiene la libertad física de quebrantarlas, pero entonces se entraría en contravención con la ley, y la fuerza pública intervendría para privar de su libertad física a aquel que habría abusado de ella. La libertad *política* consiste en poder actuar en el gobierno de la ciudad de la que se es miembro. Se opone a la «tiranía» o dictadura, régimen político en el que los ciudadanos están *sometidos* a las órdenes de un dueño sin poder influir en sus decisiones. La libertad *moral,* por último, consiste en poder actuar sin ser retenido por una ley moral, es decir, por una *obligación.* La obligación pesa no sólo sobre los actos exteriores, sino en lo más íntimo de la conciencia. No obstante, es del mismo orden que las coacciones precedentes, pues no quita la libertad física ni la libertad psicológica: «podemos» siempre quebrantar las leyes morales; es más, sólo hay obligación para un sujeto en posesión de su libertad psicológica.

Así, la *libertas a coactione* concierne solamente a la ejecución de los actos; no concierne a los actos voluntarios en sí mismos que son puramente interiores. Podemos muy bien querer libremente sin poder ejecutar lo que hemos decidido. A decir verdad, en razón de la implicación que existe entre la ejecución y el querer, ocurre que dejamos de querer lo que no podemos ejecutar porque parece inútil, e inversamente ocurre que acabemos por consentir lo que rechazábamos porque hemos sido obligados a hacerlo. Las libertades exteriores, pues, no dejan de tener importancia para la libertad interior. No obstante, tales cambios son dimisiones, son prueba de una voluntad débil.

b) *La libertad de querer.*

En psicología, cuando se habla de libertad, se trata de una libertad interior, libertad de la decisión o de la elección que es la fase esencial del acto voluntario.

1. La libertad de querer se define fácilmente por analogía con la *libertas a coactione.* Consiste en estar exento de una inclinación necesaria a poner el acto, es decir, a hacer tal elección, tomar tal decisión.

No diremos que el acto libre es *indeterminado:* esto no tiene sentido, pues un acto siempre es determinado; desde el momento que existe, es uno u otro; un acto indeterminado no sería ni esto ni lo otro, no sería nada. Pero el acto libre no está *predeterminado.* La voluntad, primero indeterminada, *se determina* a sí misma a ponerlo, es dueña de su acto, es, por así decirlo, su árbitro. De ahí viene el nombre *libre arbitrio* que se da a esta forma de libertad. El término es perfectamente claro y preciso, mientras que el término «libertad» es terriblemente confuso y equívoco.

2. La libertad de elección, *libertas arbitrii,* puede tomar dos formas, pues puede hacerse sobre dos alternativas diferentes. En la primera, puede elegirse entre *actuar o no actuar,* ejecutar el acto o no; es lo que se llama libertad de ejercicio, *libertas exercitii.* En la segunda, la elección se hace entre hacer esto o lo otro, ejecutar este acto u otro; es la libertad de especificación, *libertas specificationis* (cf. *S.Th.* I-II, 10, 2).

Estas dos formas de libertad son distintas. Puede tenerse la primera sin tener la segunda; por ejemplo, puedo elegir salir o no salir, pero si decido salir no puedo elegir los medios, pues sólo puedo salir por la puerta. Pero la segunda supone la primera, que es fundamental. En efecto, no tengo libertad de elegir un acto u otro más que si tengo la libertad de poner o no cada uno de ellos.

Es aquí solamente que la libertad aparece como una especie de absoluto, en el sentido de que no tiene grados. Una acción tomada globalmente no puede ser más o menos voluntaria; por ello el hombre no es siempre plenamente responsable de sus actos, como todos los moralistas admiten. Pero cuando se trata de la voluntad misma, todo se reduce a la cuestión: ¿ha habido elección, *decisión* deliberada? Si es que no, reinaba la necesidad, poco importa su fuente y su modo. Si es que sí, el hombre se ha comprometido en su acto porque se ha decidido con conocimiento de causa.

II

PRUEBAS DEL LIBRE ARBITRIO

Pasemos revista a algunos de los argumentos clásicos en favor de la libertad. Intentaremos precisar su naturaleza y su valor.

1. Prueba moral.

Este argumento deriva de Kant. En su primera *Crítica,* sostiene que la razón no puede demostrar la libertad, pero que tampoco puede negarla, de modo que le deja un lugar vacío. En la *Crítica de la razón práctica* demuestra que la libertad es un *postulado* de la moral. El término «postulado» está perfectamente elegido para expresar su posición: no se tienen razones para afirmar la libertad, pero debemos afirmarla por un acto de fe. En efecto, la libertad es una condición de la moralidad. Y como estamos obligados a vivir moralmente, estamos obligados a creer en la libertad. Esta doctrina está bien resumida por Alain: «Si tengo deberes, el primero es creerme libre.»

Crítica. Hay aquí un nudo de ideas muy embrollado. Es cierto que la libertad es una condición de la vida moral: la obligación sólo atañe a los sujetos libres. También para el cristiano es un punto de fe, y a falta de otras razones la autoridad de la Iglesia bastaría para decidir la cuestión (Dz 1555, 1965; † 815, 1065). Sólo que la Iglesia enseña que la libertad, como la espiritualidad del alma y la existencia de Dios, «puede probarse con certeza por la razón» (Dz 2812; † 1650). El cristiano se encuentra en situación paradójica: debe *creer* que la libertad puede ser *probada.*

Situémonos, pues, en el plano filosófico. Encontramos un texto de santo Tomás que está extrañamente en consonancia con Kant. Negar la libertad, escribe, es una opinión extraña a la filosofía porque zapa por la base la filosofía moral. *Haec opinio... adnumeranda est inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis*

(*De Malo,* 6, 1). Sólo que santo Tomás no considera este argumento suficiente. No es más que una refutación sumaria del adversario; inmediatamente después, desarrolla largamente su prueba metafísica.

Y, en efecto, la argumentación de Kant es un aspecto de la «revolución» que ha hecho en filosofía. Supone, por una parte, que toda metafísica es imposible; por otra parte, que la libertad no es un hecho de experiencia, y en fin, que la moral es una especie de absoluto que se impone a todo ser racional. Ahora bien, esto es trastornar el orden normal de las ideas. Hay que demostrar la libertad para hacer posible la moral. Si yo no *supiera* que soy libre, consideraría nulas todas las obligaciones morales sin ninguna clase de remordimiento.

2 Prueba por el consentimiento universal.

Esta clase de prueba ha estado muy en boga en el siglo XIX. Encontramos huellas de ella en santo Tomás. Si el hombre no estuviese dotado de libre arbitrio, dice, no tendrían razón de ser los consejos y las exhortaciones, los preceptos y las prohibiciones, las recompensas y los castigos. *Homo est liberi arbitrii. Alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae* (*S.Th.* I, 83, 1). A esta enumeración podríamos aún añadir los contratos, las promesas y todas las formas de compromiso. Pues, como muestra muy bien G. Marcel, una promesa solamente tiene sentido si *puedo* faltar a ella: «Constituye la esencia de una promesa el que pueda ser quebrantada.»

Crítica. Es evidente que todos estos actos sólo tienen sentido si el hombre *se cree libre.* Y como se dan en todas las sociedades, podemos tener por cierto que todos los hombres se creen libres. Es una *presunción* seria que lo son en efecto, pues es poco verosímil que se equivoquen todos, y habría que tener razones muy sólidas para ir contra una creencia tan general. No obstante, no es más que una presunción. La verdad no depende del número, y puede ocurrir que la creencia común sea un error común, que un solo hombre tenga razón contra todos. Queda, pues, sin resolver la cuestión de saber si los hombres *tienen razón* de creer en la libertad.

3. PRUEBA PSICOLÓGICA.

Es una prueba que se ha difundido en la filosofía moderna desde Descartes. La han adoptado los tomistas contemporáneos aunque es desconocida para santo Tomás. Culmina en Bergson, en el capítulo III de *Données immédiates*. Todo se resume en que la libertad es un *hecho*. Descartes decía: «Estamos tan seguros de la libertad y de la indiferencia que hay en nosotros, que no hay nada que conozcamos más claramente» (*Principes* I, 41). Y Bergson le hace eco: «La libertad es un hecho, y, entre los hechos que observamos, no hay otro más claro» (*Données immédiates*, p. 169). ¿Hay una experiencia interior de la libertad?

Importa recordar que la libertad de que hablamos es el libre arbitrio. No es la libertad de Descartes, que es indiferencia [2], ni la libertad de Bergson, que es una espontaneidad interior. El análisis de Bergson, en particular, no puede aceptarse tal como está en una perspectiva tomista. Pero creemos que existe efectivamente una experiencia de la libertad como libertad de elección.

Tiene dos momentos. Primero hay conciencia de *indeterminación* de la voluntad. No es un estado puramente negativo, como podría hacer creer el término «indeterminación». La indecisión es un estado muy positivo de vacilación, de oscilación que puede prolongarse mucho tiempo y sentirse hasta el sufrimiento. Ninguno de los motivos de obrar es por sí mismo determinante, de modo que se experimenta vivamente el «apuro de la elección». Si se sale de él, es por una *autodeterminación* de la voluntad, de la que tenemos conciencia como de una tensión estrictamente original: después de sopesar todo bien, me decido.

Crítica. Se comprende que una prueba de este género, que consiste en remitir a cada cual a su experiencia, solamente es valedera para los que han realizado algún acto de querer libre. Ahora bien, es posible que algunos individuos no realicen ningún acto libre en toda su vida. Objetarán, pues, que la descripción no responde a su

2. Para un conocimiento profundo de la concepción cartesiana de la libertad, véase la tesis de GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie* (Alcan, 1913).

experiencia, y a esto no hay nada que responder. Pero la mayoría de los hombres han tomado a veces decisiones libres y están en situación de verificar el argumento psicológico.

Por otra parte, la experiencia no puede hacer más que constatar la libertad como un *hecho* psicológico. Creemos que lo establece con certeza. No obstante, la experiencia por sí sola no puede aclararlo ni explicarlo. Corresponde a la metafísica demostrar la *posibilidad* del hecho, y mientras no lo haya hecho, siempre alguien puede pretender que la conciencia de la libertad es una ilusión porque la libertad es imposible.

4. PRUEBA METAFÍSICA.

Cuando nos situamos en el punto de vista metafísico, la primera cuestión que se presenta es saber si, en el caso de la libertad, es posible una *demostración*. Es una idea bastante extendida que la libertad no puede demostrarse porque habría contradicción entre la forma y el fondo: demostrar es hacer la conclusión necesaria, pero declarar la libertad necesaria es negarla. La libertad, pues, sólo puede afirmarse libremente.

Esta idea tiene su origen en Kant, que no admite que la razón pueda demostrar la libertad y que la admite por un acto de fe. Y ha pasado a Lequier y Renouvier en el siglo pasado. Actualmente vuelve a encontrarse en los filósofos «personalistas», como J. Lacroix y G. Marcel.

A nuestro entender, hay ahí un paralogismo, por no decir un sofisma. Se supone que hay que optar entre una libertad absoluta y una necesidad igualmente absoluta. Si el hombre es libre, dicen, debe serlo entero, en todas sus funciones. Pero esta afirmación es falsa. Yo puedo muy bien ser libre sin ser totalmente libre. De hecho, la razón no es libre, lo es sólo la voluntad. No hay, pues, nada imposible, ni contradictorio, ni incluso chocante en intentar fundamentar racionalmente la libertad.

La única cosa que hay que retener es que es imposible demostrar la libertad de un acto dado en un individuo dado. Sólo él puede saber si ha puesto un acto libre: es el misterio de los corazones, de

la individualidad, de la subjetividad. La metafísica se limita a demostrar que la libertad es posible, que resulta del hecho de que el hombre está dotado de inteligencia y de voluntad. Diremos, pues, que la metafísica no pretende demostrar en particular la *existencia* de ningún acto libre, sino sólo en general que la *libertad* es un atributo de la naturaleza humana, o mejor que el hombre está dotado de libre arbitrio. *Absque omni dubitatione hominem arbitrii liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit... Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt... Ad hoc etiam evidens ratio cogit* (*De Veritate* 24, 1).

He aquí la argumentación de santo Tomás en su forma más simple y más clara.

La voluntad sigue a la concepción de un bien. Si el objeto representado es bueno absolutamente y en todos sus aspectos, la voluntad tenderá necesariamente hacia él. Si el objeto no es necesariamente bueno, en la medida en que no realiza la bondad perfecta, puede ser juzgado no-bueno y no-amable. La voluntad entonces no tiene necesidad de quererlo. Pero ningún objeto fuera de la beatitud es el bien perfecto. Por consiguiente, la voluntad no es determinada por ningún bien particular. Si lo quiere, es que lo elige, es decir, se determina a sí misma. *Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes* (*S.Th.* I-II, 10, 2; cf. I, 82, 2).

Así la raíz de la libertad está en la inteligencia, que concibe el Bien perfecto y juzga a los bienes particulares imperfectos en comparación con el Bien. Se podrá, pues, atribuir la libertad *a priori*

a todo ser inteligente, en lo que concierne a la elección entre bienes particulares. *Solum quod habet intellectum potest agere iudicio libero: in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium* (*S.Th.* I, 59, 3).

Esto puede bastar. Pero acaso tenga interés anotar algunas de las variaciones que santo Tomás hace sobre este tema. La misma prueba, en efecto, puede presentarse de muchas otras maneras.

Puede deducirse primero la libertad de la naturaleza de la razón, o más exactamente del corte que existe entre el plano de la razón y el de la acción. El hombre, como ser racional, no actúa por instinto como los animales, sino por juicio. Ahora bien, hay un abismo entre el plano de las necesidades lógicas, donde se mueve la razón, y el plano de las situaciones particulares y contingentes, en el que se desenvuelve la acción. Nunca la razón puede deducir rigurosamente partiendo de los primeros principios la acción precisa que debe aplicarse *hic et nunc*. Por consiguiente, en lo que concierne a una acción, siempre particular y contingente, el juicio no está determinado, queda como suspendido entre el sí y el no. Así, pues, si se actúa en estas condiciones, será por una decisión libre. *Homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens ad diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est* (*S.Th.* I, 83, 1).

La libertad puede también deducirse de la naturaleza del pensamiento abstracto. La representación intelectual del bien es universal. Como ningún objeto particular iguala lo universal ni lo realiza en toda su amplitud y toda su pureza, la voluntad que se dirige al bien queda indeterminada respecto de los bienes. Es así que un arquitecto, habiendo concebido una casa en general, digamos la esencia «casa», queda indeterminado cuando debe decidir si construirá una

casa circular o cuadrada, en ladrillo o en piedra. *Forma intellectualis est universalis, sub qua multa possunt comprehendi. Unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalem, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa. Sicut si artifex concipiat formam domus in universali, sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas eius inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam vel alterius figurae* (*De Malo* 6, 1).

Por último, santo Tomás deriva a veces la libertad de la capacidad de reflexionar. La voluntad sigue al juicio. Si no somos dueños de nuestro juicio, no seremos dueños tampoco de nuestro querer. Pero el hombre, al juzgar lo que debe hacer, puede juzgar su juicio porque conoce el fin, el medio y la relación del uno con el otro. Es, pues, dueño de su juicio gracias a la reflexión. *Si iudicium non sit in potestate alicuius, sed sit determinatum aliunde, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in potestate nostra possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat. Unde totius libertatis radix est in ratione constituta* (*De Veritate* 24, 2; cf. ibid. 24, 1, y *C.G.* II, 48).

III

LÍMITES DE LA LIBERTAD

La deducción precedente fundamenta la libertad, pero al mismo tiempo la limita. Insistamos un poco en este último punto.

1. Importa ante todo subrayar que la libertad *tiene límites*. No es sólo un hecho que resulte de la imperfección del hombre, criatura finita y contingente, es una verdad en cierto modo *a priori*, necesaria y universal, que se reduce a esto: la idea misma de una *libertad absoluta* es intrínsecamente contradictoria. En efecto, ¿qué

sería una libertad absoluta? La indeterminación total del querer: sería una tendencia que no tendería hacia nada. Pero entonces la noción misma de tendencia se desvanece, y con ella toda posibilidad de actos libres. O también sería la espontaneidad de un ser sin naturaleza definida. Y es así como lo entiende el existencialismo: el hombre *se crea* por su libertad. Pero, tomada en su sentido estricto, la idea es francamente absurda, pues sería necesario a la vez ser (para *crear*) y no ser (para crear*se*). Por otra parte, el existencialismo no se queda en esta teoría. Sartre *define* al hombre como conciencia (ser para sí) por oposición a las cosas (ser en sí) y discierne en él una tendencia natural que llama «proyecto fundamental»: el deseo de ser Dios.

La libertad humana supone lógicamente la naturaleza humana; si no, no sabríamos de qué hablamos. Y en el hombre la libertad supone la voluntad como tendencia hacia el bien, y la inteligencia como poder de representación y de juicio; si falta uno de estos dos términos, el término *elección* pierde todo su significado.

Para fijar los límites de la libertad humana, consideremos sucesivamente sus dos formas principales: la libertad de ejercicio y la libertad de especificación.

2. Para la libertad de ejercicio, resulta lo siguiente. Por una inclinación interior natural y necesaria, la voluntad quiere el Bien universal, puro y perfecto. Todo acto tiende a este fin sobre el que no se delibera. Así, pues, si la inteligencia concibe un objeto absolutamente bueno, la voluntad lo ama necesariamente.

Pero mientras el Bien no está presente en su realidad concreta, es decir, mientras que no es captado por una *intuición* inmediata, tenemos entera libertad de pensar en él o no pensar. Pues la representación abstracta del Bien no es el Bien, no es más que un bien particular. En lenguaje cristiano, esta idea se traduce así: no hay nada más interesante que Dios, y cuando lo veamos cara a cara, quedaremos arrebatados y fascinados por su belleza, hasta el punto de que no podremos apartar nuestras miradas de Él. Pero hay en este mundo mil cosas más interesantes que el *pensamiento* de Dios, como cada uno comprueba con las distracciones que lo asaltan cuan-

do se aplica a meditar el misterio de la Santísima Trinidad (*S.Th.* I, 82, 2).

Así, mientras pensamos en la beatitud, no podemos obrar de otro modo que queriéndola. Pero podemos pensar en cosas distintas de la beatitud, y así no quererla en acto aunque la queramos siempre implícitamente. Por ello santo Tomás dice que, en cuanto al ejercicio, la voluntad no es movida de un modo necesario por ningún objeto: *Voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud* (*S.Th.* I-II, 10, 2).

3. Para la libertad de especificación, cuando pensamos en el Bien absoluto, lo amamos necesariamente; no somos, pues, libres de querer otra cosa como fin último.

Tampoco somos libres respecto de un medio reconocido como necesario para alcanzar el Bien: lo queremos con la misma necesidad que se quiere el fin. *Quando ad finem non potest perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem et ea quae sunt ad finem* (*De Malo,* 6, 1 ad 9).

Solamente hay libertad en la elección de los medios no necesarios. Se quiere necesariamente *un* medio, pero libremente *este* medio.

IV

NATURALEZA DE LA LIBERTAD

Ya hemos dicho lo esencial, pero no será inútil precisar algunos puntos y negar formalmente las teorías equivocadas.

1. La libertad de indiferencia.

Esta concepción ha entrado en la filosofía moderna con Descartes. Encontramos huellas en Bossuet, en el *Traité du libre arbitre*. Y ha tomado su forma definitiva en el siglo XVII con Reid. Posee tres ideas directrices.

La libertad disminuye en la medida en que la voluntad es atraída por un motivo. Por consiguiente, consiste en ser indiferente a los motivos, libre de toda influencia. El ideal de la libertad es, pues, una decisión sin motivos, o, lo que es lo mismo, una decisión en presencia de motivos contrarios de fuerza igual, ya que se anulan. Si se elige un partido, no es porque sea el mejor, sino solamente porque lo queremos: por ejemplo, coger del bolsillo una moneda mejor que otra.

Crítica. Esta teoría se ha acreditado como la teoría clásica de la libertad; de modo que rechazarla durante mucho tiempo ha parecido que era sostener el determinismo. No obstante, es inadmisible.

Seguramente hay una cierta indiferencia en la voluntad libre, pero no puede *definirse* la libertad como una indiferencia. Pues si no hay motivo, no hay acto de voluntad, ni tampoco de libertad. La libertad supone una deliberación, y deliberar es precisamente tener en cuenta los motivos, compararlos, pesarlos. Por otra parte, la hipótesis de motivos iguales, que dejen la voluntad indiferente, es una quimera: o bien no se reflexiona, y entonces no hay acto libre, o bien se reflexiona, pero entonces se verá una diferencia después de un examen más o menos prolongado [3].

2. La libertad de espontaneidad.

Es la doctrina de Leibniz, y ha pasado a un gran número de filósofos modernos.

En Leibniz es lo siguiente: No hay acto voluntario sin motivo: si fuésemos absolutamente indiferentes, no elegiríamos, actuaríamos al azar. El motivo más fuerte siempre prevalece, pues el hombre es inteligente y elige lo que le parece lo mejor. Pero, siguiendo el motivo más fuerte, la voluntad es libre, pues el acto es *contingente* (no metafísicamente necesario), *espontáneo* (no obligado desde fuera) e *inteligente*. Y estas tres condiciones bastan para definir la libertad.

De ahí se sigue esta definición breve de la libertad: *spontaneitas intelligentis,* la espontaneidad de un ser inteligente. De ahí se sigue

3. Véase nota en p. 180.

también la célebre comparación de la balanza que discierne los pesos.

Esta concepción ha influido profundamente en la filosofía moderna.

Consideremos los dos maestros que han dominado el pensamiento francés en la primera mitad del siglo XX: Brunschvicg y Bergson; la reconoceremos fácilmente.

Brunschvicg es idealista. Profesa un idealismo crítico salido de Kant, según el cual el espíritu es el que construye el mundo. Las leyes de la naturaleza, tales como las formula la ciencia, han sido inventadas por el espíritu y siempre son reformables. El mismo espíritu es una pura espontaneidad, superior y anterior a todas las leyes naturales. Es pues libre, o mejor, tal vez es una libertad.

Bergson aborda el problema de la libertad como psicólogo. Sus enseñanzas han sido muy bienhechoras como reacción contra la mentalidad racionalista y cientista del siglo XIX [4]. Pero no es enteramente satisfactorio en ningún punto.

Su idea fundamental es que la vida psicológica es pura duración, corriente continua en la que todos los estados se compenetran. Un acto es libre cuando expresa nuestra personalidad profunda. Tal acto es imprevisible, pues, para poderlo prever, un observador debería coincidir con la historia total del individuo y, en definitiva, ser él en el momento en que actúa. No admite ni a los deterministas ni a los partidarios del libre arbitrio, porque ambos suponen una concepción asociacionista de la vida psíquica: una yuxtaposición de estados distintos, y una detención de la vida interior en el momento de la deliberación. Ello implica una visión espacial de la conciencia que es falsa, pues la conciencia no está en el espacio (*Donnees immediates*, cap. III).

Crítica. Estas doctrinas vienen a identificar la libertad con el determinismo psicológico, lo que constituye una concepción verdaderamente asombrosa de la libertad, y equivale en el fondo a negarla pura y simplemente. Leibniz decía: «El alma humana es una especie de autómata espiritual.» Si esto es cierto, más vale abandonar la palabra «libertad».

4. Cf. R. MARITAIN, *Les Grandes amitiés.*

Leibniz tiene razón cuando sostiene que no hay acto de libertad sin motivo, y que siempre se elige la parte que parece mejor. Dicho de otro modo, hay en el acto libre una parte de espontaneidad. Pero así como no puede definirse la libertad por la indiferencia, tampoco puede definirse por la espontaneidad. Una espontaneidad, incluso inteligente, no basta: se necesita una decisión que cierre una fase de indecisión. Ninguno de los motivos que estén en presencia, ni siquiera el más fuerte, basta para ocasionar la decisión. Si lo hace, si determina a la voluntad, no hay decisión, hablando propiamente, ni libertad.

La concepción de Bergson es aún menos satisfactoria que la de Leibniz, porque se ha suprimido el papel de la inteligencia. La libertad de Bergson no es de ningún modo característica del hombre: es valedera para toda forma de vida. Somos más exigentes en un hecho de libertad. Si no nos representamos muchos caminos posibles, muchos futuros desplegados ante nosotros como una especie de abanico, no elegimos nuestro camino y actuaremos automáticamente, según seamos en el momento dado [5].

3. EL LIBRE ARBITRIO.

Consideremos por último la teoría tomista de la libertad.

Ya hemos dado el principio general: la voluntad es libre cuando *se determina* a sí misma a un acto. Precisemos un poco la idea.

Puede definirse al ser libre como aquel que es «causa de sí mismo»: *liberum est quod sui causa est* (*C.G.* II, 48; *De Veritate,* 24, 1). Pero ¿qué significa esto? ¿Qué *se crea?* De ningún modo, pues nada puede ser causa de su propia existencia: *nihil potest esse sibi causa essendi* (*C.G.* II, *S.Th.*, 47). Esto significa que es causa de su acto, *sibi causa agendi* (*C.G.* II, 48) *causa sui motus* (*S.Th.* I, 83, 1 ad 3). Por su libre arbitrio, el hombre se mueve a sí mismo a obrar. ¿Cómo comprender esto?

Primero, esta autodeterminación del querer no tiene nada de contradictorio. La voluntad no está en acto y en potencia en el mismo

5. Cf. SERTILLANGES, *Le libre arbitre chez St. Thomas et chez H. Bergson,* en «La Vie intellectuelle» 1937.

aspecto. Está en acto con relación al fin, y está en potencia en relación con este o aquel medio de conseguir este fin. Es movida por el fin y se mueve a sí misma a emplear tal medio (*De Malo,* 6, 1). Dicho de otro modo, en términos más modernos, hay en la libertad una parte de espontaneidad y una parte de indiferencia. La voluntad tiene una parte de espontaneidad natural hacia el bien, y en esto no es libre. Hay que admitirla para comprender que actúe, pues en la hipótesis de la indiferencia absoluta, no se comprende que se determine a un acto más que a otro. Pero tiene también una parte o una zona de indiferencia, pues sin ella no se comprendería que tuviese la menor libertad de elección.

Hablando estrictamente, pues, el *acto libre* tiene un doble origen: la espontaneidad y la indiferencia de la voluntad. Pero la *libertad del acto* tiene su fuente sólo en la indiferencia. Por ello, si se habla formalmente, como hacen siempre santo Tomás y los grandes escolásticos, debe definirse la libertad por la indiferencia. Pero cuando el lenguaje y el pensamiento se relajan, como ocurre siempre en la filosofía moderna, la misma fórmula se convierte en un error. Por ello no hemos querido tomarla de las manos de Reid.

Intentemos ahora aclarar el acto de la decisión. La voluntad siempre es movida por un motivo, por la representación de un bien que obtiene su atractivo de su relación con el Bien. Pero como este bien no es el Bien, no necesita el querer, no es de suyo determinante. La decisión consiste, pues, en hacer determinante a un motivo eligiéndolo. La voluntad sigue siempre al motivo más fuerte, pero es ella quien ha hecho que este motivo sea determinante para ella. Y lo hace simplemente deteniendo el movimiento de deliberación, es decir, fijando la inteligencia en un juicio: «Sí, esto es lo mejor, esto es lo que hay que hacer»; mientras que la inteligencia dejada a sí misma hubiese continuado indefinidamente examinando las cosas, sopesándolas, pasando revista a los lados buenos y malos de cada acción posible. En otros términos, la voluntad sigue el último juicio práctico, pero ella es la que hace que este juicio sea el último.

Llegamos así a un punto ya tocado, a saber, la circulación, la reciprocidad de influencia que existe entre la inteligencia y la voluntad. Cada una mueve a la otra a su manera. Para el problema actual,

santo Tomás explica que la inteligencia mueve a la voluntad especificando su acto, *quantum ad specificationem actus,* y que la voluntad mueve la inteligencia poniéndola en actividad, *quantum ad exercitium actus* (*De Malo,* 6, 1). Ahora bien, está claro que la especificación depende del ejercicio: yo solamente quiero esta cosa si pienso en ella, pero yo sólo pienso en ella si quiero. Es pues voluntariamente como me fijo en este juicio práctico.

De ahí se sigue que el acto libre no es sin causa. Tiene por causa la voluntad y el motivo conjuntamente y está determinado por ellos. Esta casualidad no es mecánica, huelga decirlo, es de un orden distinto, espiritual. Pero, por esta misma razón, es para nosotros profundamente misteriosa. Es sin duda más inteligible «en sí» que la causalidad mecánica, pero no «para nosotros», que obtenemos todas nuestras ideas de lo sensible.

Es pues normal, inevitable, que se llegue al misterio. No tenemos, pues, ninguna dificultad en reconocer con G. Marcel que la libertad es un misterio, como lo son el conocimiento y la vida. Hay, no obstante, dos diferencias entre nuestra posición y la de G. Marcel. La primera es que nosotros reconocemos el misterio después de haber intentado comprender, mientras que él proclama el misterio para dispensarse de intentar comprender. La segunda es que, si la libertad es misteriosa, no es, como él dice, porque ella sea nosotros mismos, «nosotros mismos en cuanto sujeto», sino porque es un principio, el primer término de una serie causal. Por esto precisamente es la más pura, la más alta participación de la criatura en el acto creador de Dios, y puede ser llamada analógicamente creadora.

V

LA LIBERTAD Y LOS DETERMINISMOS

No nos queda ahora ya más que «responder a las objeciones». Es un trabajo ingrato, pero necesario.

Las doctrinas que niegan la libertad reciben ordinariamente el nombre de «deterministas». Se clasifican según los tres grandes tipos

de conocimiento humano: ciencia, filosofía y teología. Pero inmediatamente hay que señalar que las doctrinas deterministas son todas de orden filosófico. Es un error creer que puede negarse la libertad en nombre de la ciencia y permaneciendo en el plano científico, o que, en el otro extremo del pensamiento, el determinismo llamado «teológico» es una doctrina teológica. En el primer caso, nos las habemos con una doctrina filosófica que generaliza algunos datos científicos, los lleva al absoluto y los aplica fuera de su orden propio al problema de la libertad. En el segundo tenemos una transposición de ideas y de principios teológicos, aplicados a un problema de orden inferior. En un caso, hay sublimación, si puede decirse así; en el otro, degradación; en ambos casos, extrapolación.

a) El determinismo científico.

Se presenta bajo dos formas netamente distintas. Puede ser, primero, la afirmación de un determinismo universal, que engloba evidentemente la negación de la libertad, pero solamente como caso particular de la negación de toda contingencia en la naturaleza. Puede, después, revestir formas especiales que tienen por objeto la libertad directamente y la niegan en nombre de leyes especiales.

1. *El determinismo universal.* La idea general ha sido formulada en el siglo XIX por Laplace. Una inteligencia que conociese todas las fuerzas de la naturaleza y la situación respectiva de todos los seres, podría reducir la ciencia a una fórmula única y deducir los movimientos de todos los cuerpos. «Nada sería ya incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estaría presente a sus ojos.»

La cuestión es, pues, saber si la ciencia, es decir, la física, permite alimentar la ambición de una deducción universal, de una previsión universal. A ello responderemos que no, porque el determinismo universal no es un hecho, ni una ley, ni un postulado de la ciencia.

El determinismo no es un *hecho*. Primero, porque el hombre no puede tener una experiencia total, integral, del universo. Solamente experimentamos cantones estrechos, aspectos limitados del mundo.

Y, suponiendo que el determinismo universal hubiese sido comprobado en un momento determinado, ¿estaríamos autorizados a sostener que será siempre válido en el futuro? De ningún modo. La experiencia, por sí misma, no permite esta extrapolación. La previsión sólo es posible si el espíritu, yendo más allá de los hechos brutos, se apoya en unas leyes.

¿Es, pues, el determinismo una *ley* natural? Tampoco. Primero, porque las leyes sólo tienen valor real si han sido comprobadas experimentalmente. Después, porque se demuestra al contrario la imposibilidad de obtener leyes exactas en la escala microscópica: Las «relaciones de incertidumbre», de Heisenberg, expresan esta imposibilidad. Así, las leyes aparentemente precisas del mundo sensible no son, si lo miramos bien, más que leyes *estadísticas,* es decir, promedios; dejan escapar los fenómenos elementales que físicos como De Broglie han creído entregados al azar o a una especie de «libertad».

Queda aún que el determinismo sea afirmado por un acto de fe, como *postulado* de la ciencia. Y, sin duda, como ha dicho Claude Bernard, «para hacer ciencia, hay que creer en la ciencia». Y, siendo el fin de la ciencia establecer las leyes de los fenómenos, el sabio debe presumir que los fenómenos obedecen a leyes. Si se afirmase *a priori* la hipótesis contraria, la de que en la naturaleza todo se produce al azar, la investigación científica no tendría sentido. El sabio no puede, pues, profesar el indeterminismo universal; por otra parte, nadie lo hace. Pero este acto de fe es una hipótesis de trabajo, no es una tesis dogmática. Además, podría muy bien suponerse que el determinismo reina en un dominio y no en otros. Por último, si se admitiese el determinismo universal, obligaría al sabio a considerar todos los seres y acontecimientos del universo para estudiar uno solo. En la práctica sólo se apoya en un determinismo parcial.

Así la ciencia no impone el determinismo universal. Esta conclusión negativa nos basta. Consideremos ahora las doctrinas que niegan la libertad en nombre de ciertas constataciones o leyes particulares.

2. *El determinismo físico.* La libertad humana, ¿no está opuesta al principio de la conservación de la energía? Un acto libre,

siendo un comienzo absoluto, sería una creación de energía; ahora bien, en la naturaleza, la cantidad de energía permanece constante, «nada se pierde, nada se crea».

Pero este principio no es un hecho ni un axioma: es una teoría física, es decir una proposición formada por generalización de experiencias y su extensión al límite. Por otra parte, solamente se aplica en los «sistemas cerrados». Y en nuestra experiencia no hay un sistema cerrado, y nada autoriza a decir que el mismo universo sea uno de ellos. Por otra parte, no está comprobado en el campo biológico: en él se encuentra una ley inversa, que Wundt llama la ley de la «energía creciente»: la reacción es superior a la excitación en razón de la espontaneidad del viviente y por descarga de energía acumulada. Por último, sea lo que fuere de los argumentos precedentes, la verdadera respuesta es la siguiente: si el acto libre es un acto espiritual, está fuera del circuito de las fuerzas físicas. El principio no puede valer más que para el movimiento voluntario; y éste se cumple con el solo juego de las fuerzas físicas, la voluntad no hace más que provocar y orientar las fuerzas, sin contarse entre ellas.

3. *El determinismo fisiológico.* Nuestros actos, ¿no estarán determinados por un estado de nuestro organismo, por la salud o la enfermedad, el temperamento, la herencia, el régimen alimenticio, el clima, etc.?

Sin lugar a dudas, la influencia de estos factores es enorme: limita la libertad, fija las condiciones de su ejercicio, puede llegar a suprimirla. Pero no puede afirmarse *a priori,* de un modo absoluto, que la suprima. Puede dejar lugar a actos libres. Para ello, es necesario y suficiente que se haya podido deliberar la propia conducta.

4. *El determinismo social.* Algunos sociólogos han pretendido que la presión social determina todos los actos de los individuos. La mejor prueba es que la conducta de los hombres que viven en sociedad está regida por leyes constantes que revelan las estadísticas. Los actos que podrían creerse más libres, como matrimonios, crímenes, suicidios, son previsibles de un modo casi infalible.

También aquí hay que reconocer que la influencia de la sociedad

es muy grande, que limita siempre y a veces suprime la libertad. La educación, las costumbres, las influencias del medio, de la familia, del trabajo, las fuerzas económicas, forman al individuo y determinan su comportamiento en una parte más o menos grande. Pero ¿cuál es el valor de las estadísticas? Primero, es evidente que no registran de ningún modo el mecanismo interior de los actos, sino solamente el resultado objetivo. Ahora bien, la libertad se sitúa precisamente en la intimidad de la conciencia que escapa a toda observación exterior. E incluso desde un punto de vista objetivo, establecen promedios; solamente permiten prever el total, nunca un caso individual. Y una decisión es siempre individual. Podemos prever aproximadamente el número de crímenes que se cometerán en Francia el año próximo; pero ello no permite prever que un individuo dado deba cometer un crimen.

5. *El determinismo psicológico.* Lo sostienen actualmente los defensores del psicoanálisis, y aún más los de la psicología científica. La idea general es que la vida psíquica puede ser reducida a leyes: que el carácter es constante (incluso la forma «inestable» es una forma constante), que nuestra conducta está gobernada por los instintos, especialmente por la *libido,* que el comportamiento es un conjunto de reflejos condicionados, etc.

Hay una gran parte de verdad en estas afirmaciones. Las premisas son verdaderas, pero la conclusión es falsa porque va más allá que ellas. Primero, habría que ver si los hábitos y el carácter no se han formado libremente, al menos en parte. Luego, el instinto es sin duda poderoso, pero no bastante preciso en el hombre para determinar siempre una conducta adaptada: las situaciones nuevas plantean problemas sobre los que hay que reflexionar para poder resolverlos. Por otra parte, las leyes de la psicología solamente son cuantitativas cuando versan sobre fenómenos físicos o fisiológicos. El psiquismo escapa a toda medida directa porque no está en el espacio, como Bergson ha demostrado muy bien. Y las leyes psicológicas rigen campos en los que no pretendemos que haya libertad: leyes lógicas para el pensamiento, leyes de asociación para la imaginación, leyes de transferencia para los sentimientos, leyes de las for-

mas para la percepción, etc. En cuanto a la previsión de la conducta, no tiene nada de absoluto. Todos los datos que podamos poseer sobre un hombre no permiten rebasar la simple probabilidad. Como dice Bergson, hacemos un juicio menos sobre nuestras acciones futuras que sobre nuestro pasado. La propia libertad puede siempre desmentir las previsiones más seguras.

b) El determinismo filosófico.

Consiste en una negación de la libertad fundada en teorías o principios filosóficos.

1. La forma más clara es la que deriva de una *metafísica panteísta,* como vemos en Spinoza. Su tesis es la siguiente: En el fondo, no hay más que un ser, una sustancia infinita, eterna que existe necesariamente porque es *a se*. Dios se manifiesta de un modo igualmente necesario por dos atributos infinitos, el pensamiento y la extensión. Estos atributos, a su vez, revisten modos finitos que se desarrollan paralelamente, y siempre de un modo necesario. Spinoza habla mucho de la libertad: toda la cuarta parte de la *Ética* le está dedicada. Pero ¿qué entiende él por «libertad»? La necesidad comprendida. El hombre es esclavo cuando sufre las acciones del universo sin comprenderlas. Se hace libre cuando se eleva al «tercer género de conocimiento», que es una intuición de la Sustancia. Ve entonces que todas las cosas fluyen necesariamente de la esencia de Dios; se sabe y se siente Dios, libre porque no depende más que de sí mismo.

No podemos hacer aquí una crítica del panteísmo. Limitémonos a observar lo siguiente. Spinoza afirma *a priori* la necesidad universal; declara que cuando llegamos al conocimiento del tercer género, vemos reinar en el universo la necesidad divina. Pero no explica en ninguna parte, el que ha debido llegar a la intuición de la Sustancia, cómo se encadena todo, no deduce las diversas cosas, el hombre y los hombres, los pensamientos, los deseos de este individuo, mostrando que esto no podría ser de otro modo. Y esto sería lo único que habría que hacer para convencernos.

2. Existe otra forma de determinismo filosófico que podemos llamar crítico o *lógico:* es el que se apoya en los principios primeros, especialmente en el principio de razón suficiente y en el principio de causalidad.

Para Leibniz, la noción de un ser individual envuelve todos los atributos que podrían serle atribuidos con verdad. Estos atributos pueden, pues, en principio, es decir para un espíritu suficientemente penetrante, deducirse *a priori*. Así, la noción de Adán implica que pecará, la de César, que franqueará el Rubicón. Un acto libre, en el sentido en que nosotros lo entendemos, sería sin razón suficiente, lo que es imposible, pues todo lo que sucede tiene una razón suficiente o determinante que explica por qué esto es así y no de otro modo.

Más especialmente se dice a veces que la libertad está excluida por el principio de causalidad: «Todo lo que empieza a existir tiene una causa», o por el principio de legalidad, que se le parece: «Las mismas causas producen los mismos efectos.» Pues un acto libre no tendría causa, o el mismo ser sería capaz de actuar de modos distintos.

Hay aquí una dificultad real, pero no insoluble.

El principio de razón suficiente no es un principio primero evidente, es una invención de Leibniz y un postulado del racionalismo, que suprime toda contingencia y toda libertad. Si hay un principio que se le aproxime, es el principio de razón de ser. Pero no exige que se puedan deducir las acciones de un ser como las consecuencias lógicas de un principio. Significa solamente que dando un ser, tiene una razón de ser y que debe poderse explicarlo. Ahora bien, un acto libre no es «absurdo»; no es sin razón: su razón de ser es el hombre, por ello éste es responsable de sus actos.

Igualmente, el principio de causalidad no exige un lazo necesario entre la causa y el efecto, o más exactamente no exige que la causa produzca necesariamente su efecto. Afirma solamente que la causa tiene en sí misma la energía de producir su efecto. Y así es la voluntad.

En cuanto al principio de legalidad, la respuesta de Bergson parece válida: el yo nunca permanece exactamente idéntico a sí mismo, sino que cambia constantemente. La identidad personal es una

permanencia en un cambio continuo; el yo nunca es exactamente el mismo en dos momentos distintos.

En el fondo, esto equivale a decir que los principios no exigen que pueda deducirse *a priori* el efecto de la causa, sino que dado el efecto, podamos encontrarle una causa. Y esto es lo que ocurre en el acto libre. Es siempre explicable después: He decidido esto porque... Pero no era previsible antes de realizarse.

c) *El determinismo teológico.*

Podríamos incluir en este título el determinismo que sale del panteísmo. Pero el Dios del panteísmo es a nuestros ojos un dios falso, un ídolo. Lo que debemos estudiar aquí son las dificultades reales que surgen en la teología cristiana. Existen dos principales: la conformidad de la libertad con la *presciencia* divina y con el *concurso* divino. Bossuet abandona demasiado pronto la partida cuando escribe: «Hay que sostener fuertemente los dos extremos de la cadena, aunque no se vea siempre el medio por donde se continúa el encadenamiento.» Es cierto, a falta de algo mejor. Pero hay que intentar siempre comprender, y no es imposible.

1. Libertad y presciencia.

Tomaremos por concedido, poco importa que sea por la fe o por la razón, que Dios conoce de antemano todo lo que haremos, decidiremos, elegiremos. La objeción surge entonces por sí misma: ¿Cómo, en estas condiciones, pretender aún que somos libres?

Es cierto que en el nivel del conocimiento científico el determinismo se identifica con la previsibilidad. Pero ¿por qué? El sabio considera que hay determinismo cuando hay previsibilidad, porque solamente puede prever los fenómenos futuros apoyándose en leyes. Se sitúa, y no puede hacerlo de otro modo, en el nivel del espíritu humano. Pero la idea no puede ser pasada al plano del conocimiento divino, porque Dios es *eterno*.

La solución de la dificultad está en una noción justa de la eternidad de Dios. Cuando decimos que Dios *prevé* nuestros actos, está

mal dicho: *Él los ve realizarse*. Pues su eternidad consiste en que todos los momentos del tiempo son igualmente *presentes* ante Él; les es, si así podemos decirlo, contemporáneo. Hablando propiamente, pues, Dios no prevé nuestros actos; ve nuestra vida entera, desde el nacimiento a la muerte, desarrollada ante Él. El hecho de que conozca nuestras decisiones no impide en modo alguno que las tomemos libremente.

2. Libertad y concurso.

La segunda cuestión es mucho más delicada. Tomamos como concedido que Dios concurre a toda acción de las criaturas. No es más que un aspecto del acto de creación. Igual que Dios da la existencia a las criaturas, da existencia a sus acciones. En lo que concierne al hombre especialmente, Dios lo mueve a querer, a decidir. San Pablo dice con fuerza: *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere* (Phil 2, 13). La libertad parece desaparecer, e incluso toda actividad propia de las criaturas.

Pero no es así. Primero, contra Malebranche y su teoría del ocasionalismo, hay que sostener que las criaturas tienen una actividad propia, que actúan realmente según su naturaleza, justamente *porque* Dios les concede ser y actuar. La acción de Dios no se suma a las de las criaturas, las sostiene en todo momento.

Si se comprende esto en general, el caso de la libertad no presenta ya dificultad. El concurso de Dios, lejos de hacer desaparecer la libertad, la *fundamenta*, es decir, hace que exista. San Pablo tiene también sobre esto una frase que aclara mucho: *sufficientia nostra ex Deo est* (2 Cor 3, 5). Podríamos parafrasearla así: Tenemos todo lo necesario para obrar, una naturaleza, una voluntad, una libertad; y todo ello nos lo da Dios. Igual que Dios hace crecer, florecer y fructificar los árboles, de modo que cada árbol crece y fructifica según su naturaleza, también hace querer al hombre. Este querer es del hombre, necesario en algunos casos (la voluntad del fin), libre en otros (la elección de los medios). La libertad pertenece a la naturaleza del hombre, dotada de inteligencia y de voluntad; sería contradictorio que Dios la violentase. Sería crear un hombre que no

sería hombre. Así el concurso divino, lejos de suprimir la libertad, la fundamenta ontológicamente.

VI

NATURALEZA Y LIBERTAD

A modo de conclusión, querríamos reunir los elementos esparcidos en las páginas precedentes, que conciernen al problema de la *naturaleza humana*. Es necesario hacerlo para saber si debemos ir más lejos, pues si el hombre no tiene «naturaleza», la última palabra de la psicología será «libertad», pero si tiene una, la psicología debe analizarla.

¿Existe una naturaleza humana? [6]. Este problema está en el punto de concurrencia de diversas líneas de pensamiento. Desde el punto de vista *científico,* es un problema de biología: los seres vivos, ¿pueden clasificarse en especies distintas, y, especialmente, es definible una especie humana con aproximación suficiente por rasgos característicos? Desde el punto de vista *metafísico,* es el problema de la relación entre la esencia y la existencia; ¿hay que admitir que en el ser humano, diferente en esto de las cosas, la existencia precede a la esencia y la constituye progresivamente? Desde el punto de vista *crítico,* es una aplicación particular del antiguo problema de los universales; ¿existe alguna cosa que corresponda a la idea general de hombre? Desde el punto de vista *cosmológico,* el problema se reduce a saber lo que constituye la naturaleza y si el hombre forma parte de ella. Desde el punto de vista *psicológico,* por último, es un aspecto del problema de la libertad.

¿Existe una naturaleza humana? La respuesta negativa es característica de la filosofía llamada existencialista. Ella entraña una subversión total de la moral, pues la libertad se convierte en el único fundamento de los «valores», lo que significa que, lo que cada cual elige como su bien, es bien para él porque ninguna regla preexiste

6. Cf. *Recherches et Débats,* Suppléments philo., n.os 7-8.

a su elección. Desde el punto de vista teológico, trastorna la formulación de los dogmas de la encarnación y de la redención, pues en ellos se utilizan las nociones de naturaleza humana y de género humano (Dz 148, 175, 789). Y suprime lo sobrenatural, que solamente puede definirse en relación con una naturaleza humana. Importa ver estas consecuencias, pero también es importante ver que no bastan para resolver el problema filosófico. Pues desde el punto de vista moral, se muestra solamente que la naturaleza humana es un «postulado» de la moral, con el mismo título que la libertad, y se va a parar a la posición de Kant. Desde el punto de vista religioso, podría sostenerse que la fe sola nos enseña la existencia de una naturaleza humana; dicho de otro modo, que es una verdad revelada, inaccesible a la simple razón. Pero la fe impide al filósofo cristiano *negar* la naturaleza humana.

Por otra parte, tampoco puede hacerse razonablemente. Una cosa al menos está completamente clara: negar toda comunidad de naturaleza entre los hombres no puede hacerse en serio. Pues primeramente, desde el momento en que se habla y se escribe, se admite de hecho, *in actu exercito,* la existencia de otros hombres, lo bastante parecidos a uno mismo para que puedan comprender lo que se dice. Y puesto que se habla del hombre, se admite, esta vez formalmente, *in actu signato,* que la «realidad humana» es idéntica en todos los hombres. Pero esto no lo arregla todo. La dificultad del problema reside en la flexibilidad y la complejidad de la noción de naturaleza.

Si se oponen *naturaleza y vida,* es decir, si se entiende por naturaleza el conjunto de los cuerpos brutos, el hombre trasciende la naturaleza, evidentemente, puesto que vive; pero todos los seres vivos están en el mismo caso. Si se oponen *naturaleza y conciencia,* es decir, si se engloba en la naturaleza no sólo el reino mineral, sino también el reino vegetal, el hombre trasciende la naturaleza, y los animales también. Si se oponen, por último, *naturaleza y espíritu,* entonces el hombre trasciende la naturaleza y es el único. Pero ¿el espíritu mismo no tiene una naturaleza? Éste es el nudo de la cuestión.

La cuestión se plantea tanto para la inteligencia como para la

libertad. Para la libertad, está claro. En tanto que es libre, el hombre no está *determinado a ser tal*, santo, sabio, borracho o pervertido. Se determina a ello por propia elección, de modo que solamente lo podemos calificar por su pasado y definirlo después de su muerte. Según palabras de Hegel, tan profundas como intraducibles, *Wesen ist was gewesen ist,* idea que Amiel expresa en francés: *L'homme n'est que ce qu'il devient.*

Pero la inteligencia no está tampoco estructurada. Lo está en Kant, porque está sometida a doce categorías, que son las leyes inmanentes de su actividad. No lo está en Aristóteles, porque puede «llegar a ser de algún modo cualquier cosa». Es, decimos, infinitamente abierta y plástica, porque tiene por objeto el ser en toda su amplitud, y porque conocer es *llegar a ser el objeto* mismo que se conoce.

¿Vamos, pues, a abandonar la idea de naturaleza por lo que concierne al espíritu? De ningún modo. Primero, porque *ser espíritu* es ya una cierta naturaleza, distinta de la naturaleza material. Tanto más cuanto el hombre está en el grado más bajo de la espiritualidad, es solamente un espíritu finito y encarnado, lo que especifica y determina aún su naturaleza. Después, porque la inteligencia y la libertad no están, aunque lo parezca, desprovistas de toda naturaleza.

La inteligencia humana tiene, ante todo, una naturaleza que obtiene de su unión a un cuerpo: es *abstractiva* y *discursiva,* e incluso si la consideramos como inteligencia, tiene una naturaleza que consiste en que está *hecha para conocer la verdad.* Está animada por un apetito natural de saber y de comprender, por una curiosidad que se traduce en un asombro ante los hechos brutos. Y todos estos pasos están dirigidos por la evidencia de los primeros principios que es en cierto modo su luz natural.

La libertad, digan lo que digan los existencialistas, está tal vez aún más manifiestamente dotada de naturaleza. Pues cada hombre, sin duda, *se hace* a sí mismo por su elección, pero no puede hacerse más que un *hombre,* éste o aquél, sí, pero hombre. No puede trascender su ser ni hacia arriba ni hacia abajo, hacerse Dios o caballo, ángel o pez. Amiel, a quien citamos como eco de Hegel, nos da la nota justa: «El hombre no es más que lo que llega a ser, verdad profunda. El hombre no llega a ser más que lo que es, verdad más profunda todavía.» Y, si precisamos aún más las cosas, vemos que la libertad se injerta en una tendencia al bien, sobre la que no tiene medios de influir, porque vive de ella, si podemos decirlo así. El hombre elige *los fines* de su acción, pero no elige *su fin* último, que es para él una necesidad de naturaleza. Y sobre esta ley natural se fundamenta toda la moral: es buena moralmente la acción que está en la línea del fin último; mala, la acción que está libremente desviada de él.

Así, la noción de naturaleza lleva consigo múltiples realizaciones, que constituyen una especie de escalonamiento. Santo Tomás proyecta sobre la cuestión toda la luz deseable en el artículo de la *Suma teológica* en que indaga «si la vida conviene a Dios» (*S.Th.* I, 18, 3). Supone la definición aristotélica de la naturaleza: el principio intrínseco de la actividad de un ser. Después distingue tres elementos en la actividad: el *fin* al que tiende la acción, la *forma* de la que deriva y, por último, la misma *ejecución* del acto. Dicho esto, veamos el escalonamiento de las naturalezas.

En un cuerpo bruto, todo está determinado, fin, forma y ejecución. El ser vivo se caracteriza por una cierta espontaneidad, se mueve a sí mismo. Pero los seres vivos a su vez se reparten en tres planos. Las plantas tienen un fin y una forma naturales: sólo la ejecución de los actos es espontánea. *Inveniuntur quaedam quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel ad finem quae inest eis a natura, sed solum quantum ad exercitium motus. Sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura.* En los animales, el fin es natural, pero la forma y la ejecución no lo son. No sólo se mueven en cuanto a la ejecución de los actos, sino que se dan la forma de su actividad gracias a su sensibilidad. *Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad exercitium motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt; et huiusmodi sunt animalia quorum principium motus est forma, non a natura indita, sed per sensum accepta.* La actividad humana es indeterminada en todos los aspectos, en cuanto a la ejecución, en cuanto a la forma y en cuanto al fin que el hombre elige libremente. *Supra talia ani-*

malia sunt illa quae movent seipsa etiam habito respectu ad finem quam sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum.

He aquí, según parece, expresada la noción de naturaleza en lo que concierne al hombre. Pero no absolutamente. Aunque el hombre se mueva en todos los aspectos de la actividad, dos cosas son una naturaleza para él: los primeros principios que determinan todos los movimientos de su inteligencia y el fin último que determinan todos los movimientos de su voluntad. *Quamvis intellectus noster ad aliqua se agit, tamen sunt ei praestituta aliqua a natura: sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle.*

Esto sólo son ideas directrices. Pero, según creemos, basta ahondarlas y desarrollarlas para elaborar una teoría perfectamente satisfactoria de la naturaleza humana.

CAPÍTULO XVI

FACULTADES Y HÁBITOS

Después de estudiar el funcionamiento de las cuatro facultades principales del hombre, conocimiento y apetito de orden sensible y conocimiento y apetito de orden intelectual, vamos a precisar lo que es una facultad, en general, y a estudiar las disposiciones que una facultad es susceptible de adquirir.

I

LAS FACULTADES

1. Se comprende que la psicología experimental no tiene por qué tratar de las facultades, pues no caen bajo la conciencia ni bajo ninguna especie de observación. Son *realidades metafísicas* [1].

Pero tenemos que admitir su existencia por un razonamiento sencillo. La conciencia atestigua que realizamos ciertos actos psicológicos; es, pues, que tenemos la *potencia* de realizarlos. Este razonamiento puede ser ridiculizado fácilmente, pero es inatacable: si el opio hace dormir, es que tiene una virtud dormitiva. Si el hombre comprende ciertas cosas, es que tiene el poder de comprender que llamamos «inteligencia».

Esta potencia activa es una facultad. Una facultad se definirá,

1. Cf. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'espérience mystique.*

pues: *un principio próximo de operación.* El principio remoto es el hombre mismo que actúa por sus facultades.

Puede decirse que es ésta una hipótesis no verificable. Pero es una hipótesis necesaria para explicar los hechos. Y, como los hechos son reales, debemos admitir que su causa es cuando menos tan real como ellos. Ciertamente, podríamos ahorrarnos semejantes entidades si el hombre estuviese constantemente *en acto de pensar,* de querer, de sentir, etc. El hombre está constantemente *en acto de vivir,* pues su vida es su existencia misma; por lo tanto, no diremos que tiene la facultad de vivir. Su alma es el principio inmediato de su vida, y nada autoriza a distinguir en esta línea un principio próximo y un principio remoto. En cambio, en la línea de la inteligencia, por ejemplo, la distinción es inevitable, pues el hombre no está siempre en acto de comprender. Sin embargo, incluso cuando duerme, ¿no es inteligente? Sí, sin duda, en el sentido de que es *capaz* de hacer actos de inteligencia, lo que se conoce por los actos que precedentemente ha realizado.

Aunque haya otros argumentos, tal vez más profundos, nosotros nos quedaremos con éste porque nos parece el más claro. *Anima, secundum suam essentiam, est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitae: sicut semper habens animam, actu est vivum... Invenitur autem habens animam, non semper esse in actu operum vitae* (*S.Th.* I, 77, 1) [2].

2. Hemos admitido hasta aquí que en el hombre existen *diversas facultades.* Esto no ofrece realmente dificultad, pero aún hay que indicar cómo podemos distinguirlas. La idea directriz es la siguiente: *Potentiae diversificantur secundum actus et obiecta* (*S.Th.* I, 77, 3).

2. El sentido de este texto es el siguiente: El alma por esencia es acto. Así, pues, si la esencia del alma fuese principio inmediato de operación, mientras está presente deberían hallarse las operaciones de la vida, del mismo modo que un ser que tiene alma está vivo en acto. Ahora bien, se encuentran seres vivos (que tienen un alma) que no realizan constantemente las operaciones de la vida (como pensar, ver y oír, comer, andar, etc.). Por lo tanto, entre el alma y las operaciones hay que admitir unas facultades.

Esto es sólo una aplicación de los principios generales de la metafísica. El primero es que la potencia es relativa al acto: *potentia ordinatur ad actum.* Es evidente. No sólo la potencia es conocida por su acto, sino que no tiene realidad si no es con relación a su acto. Es esencialmente potencia de hacer esto, potencia de sufrir aquello.

El segundo principio es que el acto, a su vez, es relativo a su objeto, está «especificado» por él: *actio specificatur ab obiecto,* o más precisamente: *ratio actus diversificatur secundum rationem obiecti.* Esto es también evidente, pues el objeto es el principio del acto, ya sea a título de causa eficiente, si se trata de una potencia pasiva, ya a título de causa final, si se trata de una potencia activa. Y es particularmente evidente en el plano psicológico, en el que los actos son «intencionales»: un acto psíquico, ya sea de conocimiento o de apetito, es esencialmente relación a un objeto y no puede definirse de otro modo. Pero, para diversificar los actos en cuanto a la especie, los objetos deben ser formalmente distintos. Por ejemplo, diversos colores no determinan actos y facultades de especies distintas, porque todos los colores están comprendidos en el mismo *objeto formal* que define el sentido de la vista. Mientras que el color y el sabor son objetos formales distintos que definen sentidos distintos. De ello se sigue que se distinguirán en el hombre tantas facultades diversas como objetos formalmente distintos en sus actividades encontremos. El número exacto importa poco.

3. Esto nos obliga a plantear una última cuestión, que es la más delicada: ¿Qué relación hay entre las facultades y su sujeto, el hombre?

La dificultad consiste en que nos hallamos cogidos en una especie de antinomia que hubiese hecho las delicias de Kant: Las facultades no existen fuera del sujeto, y, no obstante, son realmente distintas de él.

Cada una de estas dos tesis es fácil de establecer. En cuanto a la primera, la conciencia muestra que los actos psíquicos, por distintos que sean entre sí, son los actos de un mismo *yo.* Por consiguiente, las facultades son también las potencias de un sujeto único.

A decir verdad, si lo miramos más atentamente, las cosas se complican algo. El sujeto de las facultades es el hombre, el compuesto humano. Y como es el alma el principio de vida en él, puede decirse que las facultades son las «potencias del alma». Pero, como unas facultades son espirituales y otras no, deberá decirse, si quiere hablarse estrictamente, que el alma es el *sujeto* de las primeras y que es sólo el *principio* de las segundas, que tienen como sujeto el cuerpo (animado) (*S.Th.* I, 77, 5). Pero admitamos, para simplificar, que el sujeto de las facultades es único. En todo caso, no existen fuera de su sujeto.

En cuanto al segundo punto, puede demostrarse de dos maneras. Las facultades, por ser distintas entre sí, no pueden ser idénticas a la misma cosa; son distintas del *yo,* puesto que son distintas unas de otras. Más profundamente, «en ninguna criatura la potencia operativa puede ser idéntica a la esencia» (*S.Th.* I, 54, 3; I, 77, 1). En efecto, si una facultad fuese idéntica a la esencia, el acto de la facultad sería idéntico al acto de esencia, puesto que ambas son potencias que se definen con relación a su acto. Ahora bien, el acto que corresponde a la esencia es la existencia, y el acto que corresponde a la facultad es la operación. Pero sólo en Dios la operación es idéntica a la existencia: Dios solo *es* su intelección y su querer.

¿Cómo comprender, pues, la relación de las facultades con su sujeto? No existen fuera de él, pero son distintas de él. Nos da la solución de esta antinomia una aplicación de las nociones generales de *substancia* y de *accidente.*

La substancia es lo que *existe en sí,* el accidente es *lo que sólo tiene ser en otra cosa,* como una piedra y su color, un tren y su velocidad. El valor ontológico de las facultades se comprende, pues, si son *diversos accidentes de una misma substancia.*

Esto significa, ante todo, que no tienen existencia propia, que no pueden existir «en sí mismas». No son seres, solamente tienen ser «en» la substancia, fundadas sobre ella, enraizadas en ella, soportadas por ella. Lo que existe es el hombre, pero el hombre tiene diversas facultades. Esto significa que no son idénticas a la substancia; se distinguen de ella precisamente por esta insuficiencia de ser,

lo que constituye una distinción real, ontológica. Por último, significa que, por no existir en sí mismas, no actúan por sí mismas. Es el hombre *quien* actúa *por* ellas.

4. Insistamos sobre esta última observación, pues es importante. Aunque llega un poco tarde, proyecta una luz nueva sobre todos los análisis precedentes.

El principio general se formula así: *actiones sunt suppositorum,* actuar es propio de los supuestos, siendo un supuesto una substancia completa individual. Ahora bien, en el caso que nos ocupa, lo que es un supuesto, capaz de actuar, fuente de actividad, es el hombre o, más exactamente, este hombre. Las facultades no son supuestos. Por consiguiente, hablando propiamente, no debería decirse que los sentidos perciben, que la inteligencia comprende, que la voluntad quiere, sino que el hombre siente, comprende y quiere por sus diversas facultades. *Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque* (*De Veritate* 2, 6 ad 3). Si se habla de otro modo, no hay que ser víctima del lenguaje que substantiva los accidentes.

En ello se ve el carácter sintético y concreto de la psicología tomista. Santo Tomás habría suscrito sin duda esta idea, que corre por la literatura contemporánea: «Hay que terminar con la división del hombre en facultades.» Si alguien ha dividido al *hombre* en facultades, no ha sido santo Tomás, sino los psicólogos del siglo XIX: Jouffroy, Cousin, Renouvier. La distinción de las facultades es inevitable, pero no concierne ni a la conciencia ni al hombre. No tiene sentido en el nivel de la conciencia, pues ésta solamente capta los actos. No tiene sentido tampoco al nivel de la substancia, que es una. Supone que nos coloquemos en el punto de vista metafísico y tiene lugar en una zona intermedia entre la substancia y los actos.

Y a esto, en el fondo, se reduce toda la teoría de las facultades: admitir que hay en el hombre un nivel de ser intermedio entre la substancia y los actos.

II

LOS HÁBITOS

Las facultades son susceptibles de adquirir *cualidades* que modifican, determinan su actividad a título de accidentes secundarios: son los *hábitos* (*S.Th.* I-II, 49 a 55) [3].

1. El hábito, en general, es un accidente que dispone de un modo estable a su sujeto bien o mal según la naturaleza de este sujeto. Para precisar un poco esta idea, hay que referirse a la clasificación aristotélica de las categorías o «predicamentos». Por precisión progresiva del concepto, encontramos lo siguiente: El hábito es un *accidente*. Entre las nueve especies de accidentes, pertenece al predicamento *cualidad*. Entre las cuatro especies de cualidades, pertenece a la primera que se llama *disposición*. Por último, entre las diferentes clases de disposición es la que es relativamente estable, *difficile mobilis*. A fin de cuentas, se obtiene, pues, la definición técnica siguiente: *habitus est qualitas difficile mobilis, disponens subiectum bene aut male secundum suam naturam.*

Y en seguida podemos ver que hay dos tipos de hábitos según la naturaleza del sujeto al que afectan. Si el sujeto es una substancia, el hábito la dispone bien o mal en cuanto al ser, *quoad esse;* se llama entonces habito *entitativo*. Si el sujeto es una facultad, la dispone *quoad operari,* modifica su dinamismo interno; se llama *hábito operativo*. Hablaremos sólo de los últimos.

Los hábitos operativos solamente se encuentran en las facultades espirituales, inteligencia y voluntad. En efecto, para que una facultad pueda ser perfeccionada en su actividad, se necesita que tenga cierta indeterminación respecto de su objeto. Ahora bien, sólo las facultades espirituales están en este caso: están determinadas, una al ser, la otra al bien; pero están indeterminadas a este ser o a este bien. Si las facultades sensibles parecen tener hábitos, es sólo en

3. Cf. De Roton, *Les Habitus.*

razón de su unión con las facultades espirituales, en la medida en que son movidas, aplicadas, utilizadas por ellas. Por ejemplo, un sentido afinado no es mejor, no funciona mejor. La afinación no es un perfeccionamiento *del sentido,* sino un perfeccionamiento *del espíritu,* que advierte mejor los matices de sabores o de los colores.

Con mayor razón debemos guardarnos de confundir el *hábito* con la *costumbre*. En el sentido moderno de la palabra, la costumbre es de orden físico o fisiológico; es cierto «comportamiento», una «conducta». Está esencialmente constituida por mecanismos motores, y no traduce la actividad, la espontaneidad del ser vivo, sino, por el contrario, la inercia y la pasividad de la materia. El hábito concierne a la actividad misma de las facultades, que puede deteriorar, pero también perfeccionar. Como la actividad física es determinada, el cuerpo no puede adquirir hábitos. *Quantum ad illas operationes quae sunt a natura, non disponitur corpus ad aliquem habitum: quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum* (*S.Th.* I-II, 50, 1).

Pero, naturalmente, en el hombre hay interferencia entre los dos planos. Algunos psicólogos, como Ravaisson, han insistido sobre el carácter activo de la costumbre; y es porque la ven en el hombre completamente penetrada de espiritualidad. Inversamente, como la actividad de las funciones espirituales depende del cuerpo, los hábitos no dejan de tener relación con las costumbres. Este punto, que nunca ha sido estudiado, merecería profundizarse.

2. Los hábitos pueden proceder de tres fuentes: Dios, la naturaleza y la repetición de los actos. Según su origen, recibirán el nombre de sobrenaturales o *infusos,* naturales o *innatos,* y *adquiridos.*

Algunos hábitos están creados directamente por Dios (*S.Th.* I-II, 51, 4). Ante todo, todos aquellos que, de un modo u otro, disponen al hombre para alcanzar su fin último, pues éste consiste en la visión de Dios y rebasa todas las fuerzas de la naturaleza. Tales son, por ejemplo, los «dones del Espíritu Santo», que sostienen las diversas facultades. Después, aquellos que podrían ser adquiridos por medios naturales, pero que Dios produce sin estos medios, y más perfectamente, como el «don de lenguas».

Por otra parte, hay hábitos que se encuentran en el hombre «por naturaleza». Pero hay que establecer una diferencia entre los que proceden de la naturaleza humana, presente en cada individuo, y los que tienen su origen en la naturaleza del individuo y le son propios. Los primeros se encuentran en el alma por sí misma, pues es el alma lo que constituye al hombre. Los segundos se encuentran también en el alma, pero en tanto que anima a este cuerpo, pues es la materia lo que individualiza a los hombres. De todos modos, los hábitos naturales están solamente en estado incoativo; sólo se desarrollan por el ejercicio, de modo que, por una parte, son innatos y, por otra, adquiridos (*S.Th.* I-II, 51, 1).

La mayoría de los hábitos son adquiridos (*S.Th.* I-II, 51, 2 y 3; 52). A veces un solo acto basta para engendrarlos. Pero, en general, se necesita una repetición de actos para que el hábito realice su definición de disposición difícil de perder. En particular, santo Tomás considera imposible que una virtud moral sea creada por un único acto, porque la razón encuentra demasiada resistencia por parte de las pasiones.

3. Intentemos ahora clasificar los hábitos, definiendo sumariamente cada uno.

Los hábitos buenos, que disponen a un sujeto a obrar bien, reciben el nombre de *virtudes,* los malos, de *vicios.* Para simplificar, solamente hablaremos de las virtudes. Éstas se dividen a su vez según su sujeto: la inteligencia y la voluntad; habrá, pues, *virtudes intelectuales* y *virtudes morales.* Las virtudes intelectuales, por último, se dividen según que la inteligencia sea *especulativa* o *práctica,* es decir, según que la inteligencia tenga como fin el conocimiento de la verdad o la dirección de la acción.

Las virtudes del intelecto especulativo son la inteligencia, la sabiduría y la ciencia (*S.Th.* I-II, 57, 2). Se comprende que el término «inteligencia» designa aquí no la facultad, sino un hábito sobreañadido a la facultad, y el término «ciencia» designa también la disposición intelectual del sabio, no sus actos de conocimiento, y aún menos el conjunto de los conocimientos llamados científicos, considerados aparte de su sujeto. El término «sabiduría» es el menos

equívoco de los tres y puede servir para determinar el sentido de los otros dos, pues la sabiduría, manifiestamente, no es nada más que cierta cualidad del espíritu.

¿Qué es la *inteligencia?* Tal vez sería más claro darle su nombre técnico de *habitus principiorum.* Se trata, en efecto, de esta claridad del espíritu, en parte innata, en parte desarrollada por el ejercicio, que consiste en *ver la evidencia,* en captar la verdad de los primeros principios que no necesitan demostración, sino que fundamentan toda demostración. Por oposición, la sabiduría y la ciencia son ambas virtudes de rigor en la demostración de la verdad, y conciernen más a la razón que a la inteligencia. Lo que las distingue es su dominio respectivo. La *sabiduría* consiste en remontarse hasta las causas supremas, a las razones últimas de todas las cosas. Aporta así la mayor unidad posible en los conocimientos, y permite juzgarlo todo con altura y profundidad. La *ciencia* es la aptitud para demostrar la verdad en un dominio particular. Mientras que la sabiduría es una, habrá tantos hábitos de ciencia cuantos objetos específicamente diferentes: el espíritu geométrico, por ejemplo, o el espíritu positivo.

Las virtudes del intelecto práctico son el *arte* y la *prudencia* (*S.Th.* I-II, 57, 3). El arte se define: *recta ratio factibilium,* y la prudencia: *recta ratio agibilium.* En ambos casos hay «recta razón», es decir, aptitud para juzgar bien, y «en materia contingente», porque se trata de la práctica que es concreta y nunca se deja deducir rigurosamente de principios generales. La diferencia de los dos hábitos reside en la diferencia entre sus objetos: *hacer* y *obrar.* Es una distinción célebre de Aristóteles: *Facere est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare et huiusmodi. Agere est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle et huiusmodi.* El arte gobierna, pues, las acciones transitivas, regula la fabricación de una obra. La prudencia gobierna la conducta del hombre en tanto tiene su principio en la voluntad; por consiguiente, los «actos humanos».

Aquí podría situarse una discusión sobre las relaciones entre el arte y la moral. El arte, en efecto, sólo tiene por objeto hacer una obra buena en sí misma: un buen par de zapatos, por ejemplo, una buena casa, o incluso un buen silogismo. No se pide a un artista

o a un artesano que su intención sea recta, sino que su obra esté bien hecha. La rectitud de la conducta depende, en cambio, del fin elegido. La prudencia supone, pues, una justa apreciación del fin último del hombre, y esta apreciación supone a su vez que la intención sea recta. *Ad prudentiam requiritur quod homo sit bene dispositus circa finem, quod quidem est per appetitum rectum; et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus.* Pero el artista es un hombre, ninguno de sus actos voluntarios escapa a la obligación de estar orientado a su fin. Por consiguiente, si el arte tomado en sí mismo es autónomo en su orden, su uso o su ejercicio voluntario está subordinado a la prudencia, que aparece así como la primera de las virtudes prácticas.

Es también la primera de las virtudes morales. Las virtudes morales son los hábitos buenos de la voluntad. Pueden reducirse a cuatro principales que se llaman «cardinales» (*S.Th.* I-II, 61, 1). La *prudencia* es aquí, no la rectitud del juicio, sino la rectitud de la voluntad que no se deja arrastrar por cualquier bien. Su divisa podría ser: reflexionar antes de obrar, o también: *in omnibus respicere finem.* La *justicia* es una disposición a dar a cada cual lo que se le debe, *cuique suum.* La *templanza* es la moderación en los placeres, es decir, una disposición a admitir solamente los placeres conformes con la razón. Por último, la *fortaleza* consiste en vencer los obstáculos. Es tanto la audacia en emprender como el valor en la lucha, y tal vez aún más la perseverancia, pues el obstáculo más temible es la duración del esfuerzo.

CAPÍTULO XVII

EL ALMA HUMANA

Sin duda es inútil demostrar que el hombre tiene un cuerpo: es bastante evidente. Pero también es inútil demostrar que tiene un alma, pues, en virtud de los principios establecidos anteriormente, todo ser vivo tiene un alma. Lo que queda por estudiar es la naturaleza del alma humana y su unión con el cuerpo.

I

NATURALEZA DEL ALMA

Pueden bastarnos cuatro aserciones para presentar la doctrina.

1. El alma humana es *subsistente* (*S.Th.* I, 75, 1 y 2).

Es no sólo inmaterial como toda alma, es espiritual. No sólo *no es* un cuerpo, sino que *no depende* del cuerpo en cuanto a su existencia, *in esse.* Esta noción de independencia ontológica es negativa, pero expresa una perfección positiva, una plenitud o una suficiencia de ser que da mejor tal vez el término de *subsistencia.* Pero este término se presta a muchos equívocos: en particular, nos lleva a pensar que el alma es una substancia completa, lo que es falso, como veremos, y produce nefastas consecuencias en la antropología. Santo Tomás es muy prudente en la formulación de su tesis: el alma humana, dice, es *aliquid subsistens, quod per se existit.* Lo que equi-

vale a atribuirle un ser de tipo substancial sin decir, no obstante, que sea una substancia.

La cuestión se resuelve cuando se demuestra la espiritualidad de la inteligencia y de la voluntad, pues de ella se sigue la del sujeto. En efecto, las facultades son sólo accidentes, principios próximos de operación. Si son espirituales, el ser en el que existen debe ser también espiritual. Santo Tomás no se molesta siquiera en franquear la corta distancia que separa la primera tesis de la segunda; cree haber demostrado la espiritualidad del alma cuando ha demostrado que la inteligencia tiene un acto en el que el cuerpo no participa: *Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit.*

Admitido este punto, puede deducirse *a priori* que el ama es simple e inmortal.

2. El alma es físicamente *simple*.

La noción de simplicidad sólo puede definirse de un modo negativo: es la ausencia de partes, o *indivisibilidad*. Pero, evidentemente, designa una perfección positiva. Por otra parte, hay grados en la simplicidad. Sólo Dios es absolutamente simple. El alma tiene «partes metafísicas», pues, como toda criatura, está compuesta de esencia y existencia, de potencia y acto, de substancia y accidentes. Pero no tiene partes físicas; no puede dividirse ni descomponerse por ningún medio físico.

La simplicidad así entendida deriva de la espiritualidad. En efecto, la cantidad y la extensión son propiedades de los cuerpos. Un espíritu no está «en el espacio» ni tiene partes yuxtapuestas, *partes extra partes* (cf. *S.Th.* I, 50, 2, y *De Anima* I, 14, n.º 204-208).

3. El alma es *inmortal* (*S.Th.* I, 75, 6) [1].

La muerte es la corrupción o la disolución del ser vivo. Es un hecho que el hombre es mortal. Y lo que negamos es que lo sea el alma.

1. Además, *S.Th.* I, 104, 3 y 4 *(Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere, Utrum aliquid in nihilum redigatur).*

En efecto, un ser puede corromperse de dos maneras: *per se* o *per accidens*. En el primer caso, se corrompe en sí mismo directamente; en el segundo, se corrompe en razón de la dependencia en que se encuentra respecto a otro que se corrompe. Pero el alma no puede corromperse *per se*, puesto que es simple. No puede tampoco corromperse *per accidens*, puesto que no depende del cuerpo para existir.

Pero esta argumentación no lo resuelve todo. El alma, ¿no podría ser *aniquilada?* En esta hipótesis, no sería dividida, corrompida, sino que se extinguiría de algún modo y volvería a la nada. Veamos lo que puede decirse sobre ello.

La aniquilación es la cesación del acto creador. El alma no puede, pues, ser aniquilada por ninguna criatura, pues crear es propio de Dios. La cuestión se plantea, pues, sobre Dios. ¿Puede Dios aniquilar un alma? Si consideramos su omnipotencia *aparte* de sus demás atributos, puede hacerlo sin duda, pues su acto de creación es libre: nada le obliga, nada le fuerza a crear cualquier cosa, ni a conservar en la existencia una criatura cualquiera. Pero, si consideramos su omnipotencia *en relación* con sus demás atributos, la aniquilación de un alma no parece posible, pues repugnaría a su sabiduría y a su justicia. Sería primero una especie de contradicción: retirar el ser a una criatura después de haberle dado una naturaleza inmortal: *Deus, qui est institutor naturae, non substrahit rebus id quod est proprium naturis earum* (*C.G.* II, 55). Además, sería hacer imposible la aplicación de las sanciones merecidas por el hombre en esta vida.

Esta última idea es la única que retiene Kant para afirmar la inmortalidad del alma a título de postulado de la razón práctica, al mismo tiempo que la libertad y la existencia de Dios. La supervivencia de la persona es una exigencia de la conciencia moral, pues es evidente que la justicia no reina en este mundo: la virtud raramente es recompensada; el vicio, raras veces castigado como se merece. Ocurre más bien lo contrario: la justicia es perseguida, mientras que el malvado prospera.

Sin embargo, la razón práctica sola no basta ni mucho menos para fundamentar la creencia en la inmortalidad del alma. Es un

fundamento menos sólido aún para la inmortalidad que para la libertad, pues la libertad es una condición de la vida moral en este mundo, mientras que el reino de la justicia sólo se espera para el otro mundo. El hombre no estaría menos obligado a obrar bien en el presente, aunque no esperase que su virtud fuese recompensada más tarde. Seguramente, el argumento moral no está desprovista de valor: es un «argumento de conveniencia», serio, y tiene en particular una gran fuerza persuasiva para el justo perseguido, que no puede dejar de esperar que se le hará justicia. Pero desde el punto de vista estrictamente intelectual, no tiene valor si no está situado en el conjunto de una metafísica, es decir, si no se admite previamente la naturaleza espiritual e inmortal del alma humana, así como la existencia de Dios, creador sabio y justo.

Para probar la inmortalidad del alma, santo Tomás recurre a un segundo argumento fundamentado sobre el principio de que un deseo natural no puede ser vano. Se le llama a veces «argumento psicológico», y este nombre no está mal, con tal que nos demos cuenta de que el argumento anterior ya era psicológico, y que éste no sale del orden metafísico. El argumento es así:

Todo ser tiende a perseverar en la existencia. En los seres conscientes, el deseo está regulado por el modo de conocimiento. El animal no conoce más que la existencia presente y no desea otra cosa; por no concebir la muerte, no la teme. Pero el hombre conoce el ser de un modo absoluto, con abstracción del tiempo, o, lo que es lo mismo, según todo tiempo; desea, pues, existir siempre. *Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem: sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc; sed intellectus aprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest ese inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis* (*S.Th.* I, 75, 6). En resumen, podría decirse que el temor de la muerte, que es natural en el hombre, es una prueba suficiente de la inmortalidad de su alma.

La dificultad que surge aquí es comprender por qué este argu-

mento, si es válido para el alma, no lo es para el cuerpo o, digamos, para el hombre, cuerpo y alma. Pues el hombre desea naturalmente vivir siempre tal como es. ¿Diremos entonces que la muerte no es natural porque es contraria a un deseo natural? Santo Tomás admite que hay aquí como un signo del que se puede concluir con alguna probabilidad la realidad del pecado original, cuyo castigo sería la muerte: *Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales, et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum* (*C.G.* IV, 52).

Pero, aunque sepamos por la revelación que de hecho la muerte entró en el mundo por el pecado de Adán, no es menos natural en el sentido de que el ser humano es *de suyo corruptible*. Si Adán era inmortal antes de la falta, no era por naturaleza, sino por gracia. El pecado original ha tenido como consecuencia, sobre este punto, que la naturaleza sea simplemente dejada a sí misma (*S.Th.* I-II, 85, 5-6). Así, en el deseo de inmortalidad hay que distinguir dos elementos. Si se trata de la inmortalidad del *hombre,* o del cuerpo, el deseo, aunque natural, es sólo una veleidad, un deseo ineficaz como el deseo de la felicidad. Mientras que, si se trata de la inmortalidad del *alma,* el deseo es absoluto. Observemos, no obstante, que santo Tomás da su argumento con cierta reserva: de que el alma sea incorruptible, dice, puede verse «un signo» en el hecho de que todo ser tiende a perseverar en el ser.

4. Cada alma humana es inmediatamente *creada* por Dios (*S.Th.* I, 90 y 118).

La cuestión de *origen* depende de la de *naturaleza* y se encuentra regulada a la vez que ella. *Anima rationalis non potest fieri nisi per creationem. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri sicut ei competit esse* (*S.Th.* I, 90, 2).

El alma de un niño no puede proceder del alma de sus padres, porque es espiritual. *Impossibile est virtutem activam quae est in materia extendere suam operationem ad producendum immaterialem effectum* (*S.Th.* I, 118, 2). No puede proceder tampoco del alma de sus padres, porque éstas son simples y no pueden dividirse. Queda,

pues, que el alma sea creada por Dios, pues Él es el único capaz de dar existencia a un espíritu. Más simplemente: Toda generación se produce ya *ex materia,* ya *ex nihilo.* Pero un espíritu no puede proceder de una transformación de la materia. Así, pues, es sacado de la nada, lo que equivale a decir que es creado (*De Potentia* 3, 9).

Observemos que esta creación no es un milagro. En efecto, un milagro es una derogación de las leyes naturales, mientras que la creación del alma es según las leyes naturales: es natural que un hombre engendre a un hombre, incluso si esta generación requiere una intervención especial de Dios. Pero esta idea permite apreciar en su justo valor la nobleza y dignidad del alma humana: cada una de ellas resulta de una voluntad particular, de un acto de amor único de Dios.

¿En qué momento es creada el alma? La única cosa cierta es que no *preexiste* al cuerpo. Contra Platón, seguido por Orígenes, hay que negar la preexistencia de las almas. Primero, porque no hay ningún argumento en favor de la hipótesis. Platón invoca la «reminiscencia»: Un joven esclavo cuyo dueño garantiza que no ha aprendido la geometría, hábilmente interrogado por Sócrates, halla una serie de teoremas; es, pues, que él ya sabía la geometría antes de su nacimiento y que su alma existía antes de estar unida a un cuerpo. Pero basta leer el *Menón* para darse cuenta de que Sócrates sugiere al niño todas las respuestas que debe dar: «¿No crees tú, niño, que...? — Sí, Sócrates.» Por otra parte, existen motivos para negar la preexistencia. Desde el punto de vista teológico, la Iglesia ha condenado la teoría de Orígenes (Dz 203). Desde el punto de vista filosófico, si el alma es por naturaleza la *forma de un cuerpo,* como vamos a demostrar, no tendría razón de ser si existiese antes de vivificar un cuerpo. La preexistencia se comprendería si el alma fuese una substancia completa, un puro espíritu, no sólo capaz de existir sin el cuerpo, sino que no tuviese naturalmente relación con un cuerpo. Es, pues, si no imposible, al menos improbable, inconveniente, la hipótesis contraria. *Anima, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita: unde non fuisset conveniens anima sine corpore creari* (*S.Th.* I, 90, 4).

Admitamos, pues, que el alma es creada en el momento en que es infundida en un cuerpo. ¿Cuál es este momento? Puede ser tanto el instante de la concepción como el momento en que el niño es capaz de vivir. La primera hipótesis tiene en su apoyo la simplicidad: el cuerpo del niño es organizado progresivamente por su alma presente en él desde el origen. El aborto aparece entonces como un homicidio puro y simple; por lo tanto, como un crimen, un asesinato. La segunda tiene en su apoyo ser más conforme con la definición del alma: acto primero de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia. De ella resulta, en efecto, que el alma supone cierta organización del cuerpo; sólo puede ser infundida, pues, cuando el cuerpo está bastante organizado para poder recibirla. En este caso el aborto no es siempre un asesinato; pero, como hace imposible el desarrollo natural de la vida, se le parece mucho.

Santo Tomás admite una sucesión de almas en el embrión: primero un alma vegetativa, substituida por un alma sensitiva, substituida a su vez por un alma humana. *Et sic dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae est simul sensitiva et vegetativa, corruptis formis praeexistentibus* (*S.Th.* I, 118, 2).

La Iglesia se niega a tomar partido dogmáticamente sobre este punto. Pero da una directriz práctica que parece implicar una posición teórica. En efecto, el canon 747 del Código de Derecho Canónico precisa que, en caso de aborto, el feto debe ser bautizado cualquiera que sea su edad, y bautizado no «bajo condición», sino «absolutamente»: *Curandum est ut omnes foetus abortivi, quovis tempore editi, si certo vivant, baptizentur absolute.* Esta regla implica que la Iglesia rechaza la opinión de santo Tomás y admite la presencia de un alma humana desde el instante de la concepción. Pero, como no ha hecho de ello un dogma, diremos que tiene esta opinión como *más probable* que la otra.

II

LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO

Llegamos, por último, al punto preciso que merece el nombre de metafísica del hombre. ¿Qué *es* el hombre, qué ser es? Podría decirse que la cuestión está resuelta desde hace tiempo: el hombre es un *ser vivo;* está, pues, como todo viviente que se da a nuestra experiencia, compuesto de un alma y de un cuerpo, siendo el alma la *forma* del cuerpo. Y es lo que vamos a sostener. Pero no podemos contentarnos con aplicar al caso particular del hombre las nociones elaboradas para el ser vivo en general, pues la naturaleza de su alma, subsistente o espiritual, lo sitúa aparte de los demás seres vivos. Hay, pues, que demostrar que la teoría general es valedera para el hombre *a pesar* de la trascendencia de su alma con respecto del alma animal y del alma vegetal.

1. La unión del alma y el cuerpo es *substancial.*

Se llama substancial una unión de elementos tal que resulta de ellos una sola substancia. La unión substancial se opone a la unión *accidental,* en la que los elementos permanecen extraños y sólo están aglomerados. Así se distingue en química una síntesis y una mezcla de cuerpos diversos. Pero la comparación no puede llevarse muy lejos, pues en la síntesis los elementos son substancias que pierden su naturaleza y sus propiedades para constituir una nueva substancia dotada de propiedades completamente distintas. Mientras que el hombre no es una substancia constituida por la síntesis de dos substancias preexistentes, y sus elementos permanecen ontológicamente distintos: el alma no es el cuerpo. No obstante, según la tesis aristotélica, el alma y el cuerpo están unidos substancialmente.

Esta tesis está sostenida contra Platón, quien, heredero del pitagorismo, consideraba el alma como un puro espíritu, caído en un cuerpo como en una prisión como consecuencia de una falta. La idea vuelve a encontrarse en Descartes, que define el cuerpo y el alma como dos substancias heterogéneas. Dice que la unión es substancial, que el alma no está en el cuerpo como un piloto en su nave. Pero sus definiciones de base hacen incomprensible la unidad del hombre, de modo que sus discípulos no han podido salir de dificultades más que abandonando la una o la otra de sus aserciones. Para Spinoza, el alma y el cuerpo no son dos substancias, sino dos modos de una misma substancia, la Substancia infinita, Dios. Para Malebranche y Leibniz, el alma y el cuerpo son dos substancias, pero no se comunican, no tienen actividad común y no actúan la una sobre la otra.

Ahora bien, que el hombre sea *uno,* es un hecho que debe ser aceptado como tal por el filósofo y situado por encima de toda discusión, o lo que es lo mismo, debe tomarse como base de toda teoría metafísica.

Para que la posición del problema sea completamente clara, aún tenemos que añadir lo siguiente: Que el ser humano no se reduce a su cuerpo, que no es sólo un cuerpo bruto, ni que decir tiene. El punto importante es mostrar que no se reduce a su alma, «que el alma no es el hombre» (*S.Th.* I, 75, 4). Así la prueba va más contra un espiritualismo exagerado que contra el materialismo.

Tres experiencias convergentes pueden bastar para establecer que la unión del alma y el cuerpo es substancial. La primera y más directa es: el mismo hombre tiene conciencia de pensar y de sentir, *idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire* (*S.Th.* I, 76, 1). Aunque la sensación y el pensamiento sean actos de naturaleza distinta, que se realiza uno por medio de un órgano y el otro sin órgano, pertenecen al mismo yo. Ahora bien, es imposible que un sujeto perciba como suyos los actos de otro, de un ser esencialmente diferente. El hecho puede expresarse más brevemente aún: *Experitur unusquisque seipsum esse qui intelligit,* o también: *hic homo intelligit.* Pienso yo, yo, que soy un hombre de esta constitución física, de esta talla y de este peso; el hombre que aquí piensa, este hombre cuyos ojos veo parpadear, cuyos labios se mueven, cuyas manos gesticulan.

Es evidente que Descartes podría suscribir estas últimas fórmulas tomadas aisladamente, pues el *cogito* no dice otra cosa: *experitur unusquisque seipsum intelligere.* Pero, en el momento en que

afirma el *cogito,* Descartes ha puesto en duda toda realidad física y sensible, de modo que el *ego* no es más que una *res cogitans:* «Yo conocí por ello que era una substancia cuya esencia o naturaleza es solamente pensar.» En Descartes, el *yo* es *puro espíritu.* Mientras que en santo Tomás, que considera los datos sensibles tan evidentes como el pensamiento, el yo, o el hombre, es un ser *sensible y pensante* a la vez, un animal pensante, podría decirse; el cuerpo forma parte de su esencia.

Otra observación nos lleva a afirmar la unidad del hombre: es que sus diversas actividades, actividad sensible por una parte y actividad intelectual por la otra, se oponen la una a la otra, se obstaculizan, se frenan y pueden llegar hasta a suprimirse. Por ejemplo, si miramos, si escuchamos con atención, si experimentamos un dolor vivo, no podemos al mismo tiempo pensar, reflexionar en un problema abstracto; toda la atención está absorbida por la sensibilidad. Inversamente, si estamos absortos en nuestras reflexiones, no percibimos casi nada, y a veces incluso no advertimos nada en absoluto. Es evidente que una oposición tal entre diversas energías psíquicas sólo es posible si derivan de un principio único; si procediesen de principios distintos, el despliegue de una no impediría el de la otra *Diversae vires quae non radicantur in uno principio non impediunt se invicem in agendo. Vidimus autem quod diversae actiones (hominis) impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium* (*C.G.* II, 58).

Por último, el examen de las actividades sensibles conduce también a la misma conclusión. Es evidente que seres diferentes no pueden realizar la misma acción. Pueden tener una acción común en cuanto al *efecto* producido, como muchos hombres que tiran de una barca, pero no una actividad una en cuanto al *agente* que la realiza. Ahora bien, el alma tiene una actividad propia en la que el cuerpo no participa. Pero hay también en el hombre actividades que son a la vez del cuerpo y del alma, como sentir, tener miedo, encolerizarse. Estas actividades psíquicas llevan consigo una modificación física en una parte determinada del cuerpo. De ahí se sigue que el alma y el cuerpo constituyen un solo ser. *Impossibile est*

quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente... Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere, irasci et sentire, et huiusmodi. Haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. Ex quo patet quod sunt simul animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa (*C.G.* II, 57).

El hombre no es, pues, ni un cuerpo, ni un espíritu, sino un *tertium quid,* un ser compuesto de un alma y un cuerpo. Y cuando se dice «un ser» debe entenderse la expresión en su sentido estricto, un ser *uno,* una *substancia.*

2. El alma es la *forma del cuerpo.*

Tomando como un hecho que el hombre es una substancia, hay que explicar cómo es posible la unión substancial de un alma espiritual con un cuerpo. Aquí, como para el problema general de la vida, la solución la da el hilemorfismo: el alma es el *principio de ser y de acción* del cuerpo; es pues su *forma.*

Desde el punto de vista del ser, primero, para que las nociones de materia y de forma sean aplicables a dos elementos, o, más exactamente, para que dos elementos estén entre sí en relación de materia a forma, se necesitan dos condiciones: 1.ª, que uno de los dos elementos (la forma) sea principio de la existencia substancial del otro (la materia), *ut forma sit principium essendi substantialiter materiae;* 2.ª, que los dos elementos no tengan más que un solo acto de existencia; dicho con otras palabras, que no constituyan dos seres, sino uno solo, *ut materia et forma conveniunt in uno esse.* Y esto es lo que se realiza en el hombre. Por una parte, el alma hace existir al cuerpo como substancia viva, le confiere su organización, su unidad, y las mantiene mientras está presente. Y, por otra parte, está unida a él de tal modo, que solamente hay un acto de existencia, constituyendo los dos elementos una sola substancia (*C.G.* II, 68).

Desde el punto de vista de la acción, la forma es el primer principio intrínseco de la actividad de un ser: *illud quo primo aliquid operatur est forma eius.* Ahora bien, en el hombre, el alma es el principio de todos los actos vitales, nutrirse, moverse, sentir, pensar. *Manifestum est quod primum quo corpus vivit est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes..., id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae est anima. Anima est enim primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis* (*S.Th.* I, 76, 1).

Esta concepción, ¿no encuentra una dificultad en el hecho de que el alma humana sea subsistente? De ningún modo. Desde el punto de vista del ser, no hay nada imposible en que comunique al cuerpo su acto de existir. Por el contrario, se comprende muy bien que lo haga existir porque ella misma está dotada de una existencia de orden superior. *Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae* (*C.G.* II, 68). Y, desde el punto de vista de la actividad, no hay nada imposible en que una forma no sea enteramente absorbida por su función de información, de animación de un cuerpo, sino que tenga, además, una actividad propia en la que el cuerpo no participa. No está enteramente «inmersa» en la materia como la forma de los cuerpos brutos, sino que la domina en cierta medida, y en esto consiste su nobleza. *Considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam... Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementalem excedere: sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli; et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis; anima autem humana est ultima in nobilitate formarum; unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus* (*S.Th.* I, 76, 1).

Hay aquí un nudo de ideas muy importantes. Tál vez conviene

señalar primero que esta doctrina ha sido en cierto modo «canonizada» por el concilio de Vienne en 1312 y por el concilio de Letrán V: «Si alguien se atreviese a afirmar, a sostener o a defender que el alma racional o intelectiva no es por sí y esencialmente forma del cuerpo humano éste debe ser tenido como hereje» (Dz 902, 1440; † 481, 738). Con ello la Iglesia no dice que adopta el *sistema filosófico* de Aristóteles, que no forma parte evidentemente de la revelación cristiana, pero afirma que la verdad expresada por la fórmula aristotélica forma parte del «depósito de la fe».

Manteniéndonos en el plano filosófico, consideremos las implicaciones de esta tesis. Primero, el alma humana, por más que sea subsistente, no es una *substancia completa:* su relación a un cuerpo le es esencial, está *hecha* solamente *para* informar un cuerpo. Necesita de él porque no está dotada de ideas innatas y sólo puede pensar con la ayuda de una sensibilidad que le proporciona los objetos. Santo Tomás, especialmente en *Contra Gentes,* no deja de presentar el alma como una substancia espiritual. El título del capítulo 68, que acabamos de utilizar, es: *Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.* Pero en otra parte cuida de precisar que el alma no es *hoc aliquid,* es decir, *un ser* completo, individual que se basta a sí mismo; es, dice él, una «parte» del hombre, como el pie o la mano (pero de otro tipo, evidentemente). No es el alma, sino el hombre, quien es *hoc aliquid* (*S.Th.* I, 75, 2 ad 1; *De Anima* II, 1, n.º 215). Y, por la misma razón, el alma tampoco es una *persona* (*S.Th.* I, 75, 4 ad 2).

El alma se encuentra así situada en los confines de dos regiones ontológicas, el orden de los cuerpos y el orden de los espíritus, de modo que puede poéticamente ser definida como su *horizonte.* El cuerpo humano es el más perfeccionado de los organismos, pero el alma humana es el más humilde de los espíritus. *Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma* (*C.G.* II, 68).

En tercer lugar, hay que insistir sobre la idea de que para Aristóteles la unión del alma y el cuerpo es *natural,* y no contra naturaleza, como creía Platón. El alma humana está hecha para infor-

mar un cuerpo, vivificarlo y utilizarlo para su propio perfeccionamiento. Las consecuencias prácticas de esta doctrina llegan lejos. Platón, muy lógicamente, profesa una moral *ascética:* el fin de la filosofía es volver al alma a su pureza primitiva, aprender a morir. La moral aristotélica es *humanista.* Implica cierta ascesis, pues hay que frenar las pasiones y mantenerlas bajo el dominio de la razón. Pero no es un «ascetismo», porque el cuerpo forma parte de la naturaleza humana y sirve a la inteligencia. Si prolongásemos la idea, llegaríamos a la consecuencia de que la muerte pone al alma en un estado que no le es natural, y que hay, en el alma separada, un deseo natural de la resurrección de su cuerpo. Así, en una perspectiva aristotélica, el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos, lejos de parecer un escándalo para la razón, como cuando san Pablo lo predicó por primera vez en el Areópago de Atenas, aparece más bien como la realización de un presentimiento obscuro y de un deseo implícito.

Pero, por el contrario, no hay que disimular que el estado del alma después de la muerte plantea en el aristotelismo un problema bastante delicado. ¿Es un estado violento, contra naturaleza, como en Platón la caída y el aprisionamiento del alma en un cuerpo? No exactamente. El estado del alma separada no es *según* su naturaleza, ya lo hemos señalado, pero tampoco es *contra* su naturaleza: dicho de otro modo, la resurrección del cuerpo no es una exigencia metafísica. Y, en efecto, que el alma sea por naturaleza subsistente, significa precisamente que no *exige* un cuerpo para existir, puesto que *puede* existir sin él. Así la oposición entre lo que es según la naturaleza y lo que es contra la naturaleza, es demasiado brutal para aplicarse aquí. La verdad está entre las dos, y si las palabras no son suficientes para expresarlo adecuadamente, se entrevé por lo menos dónde esté (*S.Th.* I, 89, 1).

Queda un último punto por señalar. Si el alma es forma del cuerpo, ello entraña que tiene su *individualidad* de él. Esta idea parece escandalosa al «espiritualismo» derivado de Platón y de Descartes, que identifica el yo y el espíritu. Pero este espiritualismo es falso, ya lo hemos demostrado. Según los principios del aristotelismo, cuando un ser está compuesto de materia y de forma, los dos

elementos tienen una función complementaria: la forma especifica y actualiza la materia, pero a su vez la materia individualiza la forma. En efecto, en una especie dada, todos los individuos son «de la misma especie», evidentemente. Tienen, pues, una forma idéntica y sólo se distinguen por la materia o, más exactamente, por la «materia cuantificada», *materia quantitate signata.* Esto es vidente para los cuerpos brutos. Por ejemplo, ¿qué es lo que distingue dos trozos de hierro? Únicamente la cantidad de materia, y lo que deriva de la cantidad, a saber, el tamaño, el peso, la figura, el lugar, etc. Lo mismo ocurre en la especie humana. Todos los hombres tienen una misma «humanidad», lo que significa que sus almas son de la misma naturaleza, idénticas en cuanto a la esencia. Las almas se diversifican en razón de los cuerpos que informan y que son necesariamente diferentes. El cuerpo del hombre tiene, pues, un papel esencial en la constitución de su individualidad. Es su alma la que le hace *ser hombre* y que hace vivir y existir a su cuerpo. Pero su cuerpo le hace *ser este hombre,* un *yo* distinto de todos los demás.

A partir de este punto, de nuevo pueden abrirse distintos caminos. Una primera consecuencia de esta doctrina es, según nos parece, que no hay «enfermedades mentales» hablando con propiedad, es decir, enfermedad puramente mental sin ningún subbasamento físico. Por una parte, ya hemos tocado la cuestión. Pues una enfermedad mental es una perturbación en el funcionamiento de las *facultades.* Si se trata de facultades sensibles como la imaginación, el cuerpo interviene directamente, y si se trata de facultades espirituales como la inteligencia, las causa directamente por mediación de la sensibilidad. Más profundamente, vemos ahora que las facultades espirituales que tienen como sujeto el alma son, como ella y con ella, individualizadas por el cuerpo. Pero, cuando decimos que no hay enfermedad puramente mental, ello no implica que el psiquiatra no tenga valor y sea la medicina la única competente. Pues el origen del mal puede estar muy bien en el espíritu, ya en una idea, ya en una ignorancia, en una inquietud, etc. Y así Jung declara, y nosotros le creemos de buen grado, que la mayoría de las psicosis que ha encontrado «procedían de una incapacidad para enfocar la vida bajo un ángulo metafísico».

Pero entonces, se dirá, el alma pierde su individualidad, a la vez que su cuerpo, en el momento de la muerte. Ella subsiste, se entiende, pero ya no tiene nada que la individualice, según parece. Es un error. El alma separada sigue individualizada por su relación, su proporción, su ordenación a un cuerpo determinado. Creada en el momento de su infusión en un cuerpo, es para siempre la forma de *este* cuerpo, el alma de *este* hombre.

3. En cada hombre hay *un alma* y *sólo una*.

Las dos ideas están unidas y fundadas sobre el carácter substancial del ser humano.

La primera es afirmada por santo Tomás, larga y vigorosamente defendida, contra Averroes y los comentaristas árabes de Aristóteles, que sostenían la *unidad del intelecto* en todos los hombres, es decir, en el fondo la unidad o unicidad del alma humana. Esta controversia no está tan pasada de moda como podríamos creer: la tesis de la unidad del Espíritu o de la Razón es uno de los engranajes esenciales del idealismo postkantiano en Fichte, Lachelier y Brunschvicg. Está, desde luego, ligada con el panteísmo, pues para ellos el Espíritu es Dios. La segunda idea es afirmada por santo Tomás contra los platónicos de su tiempo, que admitían en el mismo ser una *pluralidad de formas substanciales*. No tiene dificultad que en un mismo ser haya una pluralidad de formas accidentales. Pero, para santo Tomás, sólo puede haber una única forma substancial.

Hay tantas almas como hombres (*S.Th.* I, 76, 2). La razón de ello es que cada hombre es una substancia. Si sólo hubiese un alma común para todos los hombres, una sola alma para la humanidad, los individuos serían idénticos en cuanto al ser, sólo se distinguirían por caracteres puramente aparentes y accidentales, como llevar una túnica o una capa. *Et tunc erit distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati, quod est omnino absurdum.* El *yo* no tendría realidad, y la conciencia de sí mismo no sería más que una ilusión.

Y sólo hay un alma en cada hombre (*S.Th.* I, 76, 3). Por la misma razón, cada hombre es una substancia. Si hubiese varias almas en el mismo individuo, un alma vegetativa, un alma sensitiva

y un alma intelectiva, constituirían tres substancias diferentes cuya unión no podría ser más que accidental: una viviría, la otra sentiría, pero no viviría; la tercera pensaría, pero no sentiría ni viviría. La idea es absurda por sí misma, y es contraria a los hechos, pues es el mismo hombre el que vive, siente y piensa. Hay, pues, que admitir que el alma intelectiva cumple las funciones inferiores sin absorberse en ellas. *Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum.*

4. El alma está *presente* entera en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo.

Quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis (*S.Th.* I, 76, 8). El alma no está *circunscrita* por el cuerpo porque no es extensa. No debemos, pues, preguntar *dónde* está, pues la pregunta sólo tiene sentido para un cuerpo que tiene una extensión determinada, que está situado en el espacio o que se halla contenido en un lugar; no tiene sentido para un ser inmaterial como el alma. Más valdría, pues, tal vez, no decir que está *en* el cuerpo, pues es difícil librar a la palabra de su sentido espacial; por ello, hemos preferido decir que está presente *al* cuerpo.

Pero, que le sea presente, deriva evidentemente de que es su acto y su forma: lo hace ser y obrar, lo anima y lo vivifica en todos sus órganos. Y está presente entera en cada parte del cuerpo porque ella misma no tiene partes. Pero ello no implica que esté presente en todas las partes del cuerpo del mismo modo y según la totalidad de sus energías, *secundum totalitatem virtutis,* pues, por el contrario, está presente en cada una del modo que le conviene, es decir, según el modo de ser y de acción de esta parte. Y, por otra parte, anima primero al cuerpo tomado como un todo, porque es él que constituye su materia propia y proporcionada; anima sus diversas partes secundariamente, en la medida en que éstas están ordenadas al conjunto.

III

LA PERSONA HUMANA

Para concluir, sólo nos falta decir unas palabras del hombre como *persona* [2].

No podemos aceptar, ante todo, definir a la persona por la *autonomía*. Es la concepción de Kant, y se comprende muy bien en Kant porque, por una parte, la razón teórica no puede elevarse a la metafísica y porque, por otra parte, la razón práctica da ella misma sus leyes de acción. El deber emana *a priori* de la razón y el hombre en definitiva no está sometido más que a las leyes que él mismo ha dado. A esto objetaremos simplemente que el hombre es incapaz de ser el fundamento último de la obligación moral.

¿No puede definirse la persona por la *libertad*? Puede hacerse, sin duda, pues la libertad es una «propiedad» de la persona. Si no se quiere entrar en el campo metafísico, si queremos quedarnos en el plano de los fenómenos, es probablemente la mejor aproximación que puede obtenerse, porque la libertad supone la inteligencia o, digamos, la *razón*. Pero no impide que esta definición deje escapar lo esencial.

Pues lo esencial es de orden metafísico. *Persona est rationalis naturae individua substantia*. Esta definición de Boecio se ha hecho clásica en la escuela tomista. Encierra la noción de persona en medio de tres círculos concéntricos. La persona es una *substancia*, primero, un ser que existe «en sí», por oposición al accidente que sólo existe en otra cosa. Es después una substancia completa e individual, una «substancia primera», según el vocabulario de Aristóteles, o un «supuesto», según el vocabulario de la escolástica. Digamos, simplemente, que una persona es un *individuo*. Pero no cualquier individuo: una substancia individual *de naturaleza racional*, un individuo dotado de razón. *Inter caeteras substantias, quoddam speciales nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen*

2. Cf. *Autour de la personne humaine*, «Archives de Philosophie» XIV, 2; especialmente el estudio del padre DESCOQS, *Individu et personne*.

est persona. Et ideo in praedicta definitione personae, ponitur substantia individua in quantum significat singulare in genere substantiae; additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis (*S.Th.* I, 29, 1).

Tal es el hombre: una persona. Partiendo de esta definición, podrían deducirse las tesis principales de toda la antropología. Preferimos, por nuestra parte, ver en ella un resumen y como una síntesis de los análisis precedentes.

El único punto de litigio que queda por estudiar es la distinción entre el individuo y la persona. La filosofía personalista, con Mounier, Vialatoux, Maritain y Marcel, opone el hombre como individuo y el hombre como persona. El individuo es el hombre físico, parte del universo, cerrado en sí mismo y oponiéndose a todo otro individuo. La persona es el hombre espiritual, que trasciende al universo por su libertad, abierto a todo ser y capaz de entrar en comunión con las demás personas.

Esta doctrina tiene consecuencias importantes en el campo social y político, pues resulta que el individuo es para la sociedad y que la sociedad es para la persona. Pero dejemos a un lado las consecuencias y consideremos la doctrina en sí misma.

No hace falta decir que hay una distinción entre las *nociones* de individuo y de persona: la noción de individuo es más amplia que la de persona, es un género del que ésta es una especie. Es también indiscutible que hay en el hombre dos *aspectos* diferentes que corresponden a estas nociones: igual que pueden distinguirse en él aspectos diversos que corresponden a los conceptos de ser, de cuerpo, de viviente, de animal, puede distinguirse en él un aspecto según el cual es un individuo como todos los demás, y un aspecto que le es propio, según el cual es una persona. Es cierto también que la individualidad, o más bien la individuación, resulta del cuerpo, y la personalidad, o más bien la personalización, del alma.

Pero no nos parece admisible llevar la distinción a una oposición, ni sobre todo identificar la individualidad al cuerpo y la personalidad al espíritu. Hay aquí como una secuela del cartesianismo, pues si la persona es realmente distinta del individuo como el alma es distinta del cuerpo, volvemos a las dos substancias heterogéneas

de Descartes, porque el individuo es una substancia y la persona una substancia igualmente.

A nuestro entender, hay que rechazar pura y simplemente la oposición de la persona y el individuo. El hombre es una persona, es decir, *un individuo* de una especie particular, un individuo de naturaleza racional. Detallemos un poco esta idea.

Primero, la persona humana engloba el cuerpo tanto como el alma, porque la naturaleza del hombre consiste en ser un cuerpo animado por un alma espiritual. *Persona significat substantiam individuam rationalis naturae. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab alio vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem* (*S.Th.* I, 29, 4).

Por otra parte, la personalidad, lejos de disminuir la individualidad, la acusa. La individualidad del hombre es más estricta, más perfecta que la de los cuerpos brutos y la de los animales, en virtud de la libertad fundada en la razón. *Quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus quae habent dominium sui actus et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt* (*S.Th.* I, 29, 1).

Por último, y con ello terminaremos, la persona humana, por estar dotada de inteligencia y de libertad, es un *sujeto,* en el sentido moral de la palabra. Ello significa que la persona humana es sujeto de deberes y de derechos que están determinados por la situación concreta en que se encuentra, pero fundados en el fin último al que está ordenada.

teórica. Consiste en comprender los hechos humanos, según el doble sentido de la palabra comprender: determinar su esencia y explicarlos por sus causas. De aquí que la psicología metafísica se vincule, por una parte, a la psicología fenomenológica y, por otra, a la psicología científica, sin identificarse con ninguna de las dos. Asume a la primera como una parte de su tarea, y trasciende a la segunda en la medida en que se remonta por la razón a principios que no son observables en sí mismos.

La obra está dividida, al modo clásico, en capítulos que tratan de los diversos fenómenos de la vida psíquica y en el último capítulo se estudia el alma como sustancia y causa de dichos fenómenos. A través del estudio de los hechos psíquicos Verneaux muestra que la filosofía necesita de la psicología para construir una concepción del mundo, una *Weltanschauung*. Además la psicología es uno de los pilares de la moral, pues ésta cambia según la concepción que se tiene del hombre. En resumen: la psicología es indispensable para situar al hombre en su lugar en el universo y para responder a las cuestiones esenciales corcernientes a su naturaleza y a su bien.